GUSTAV WIENCKE

Paulus über Jesu Tod

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Begründet von D. Adolf Schlatter

Herausgegeben von D. Paul Althaus

2. Reihe

Sammlung wissenschaftlicher Monographien

42. Band

Gustav Wiencke: Paulus über Jesu Tod

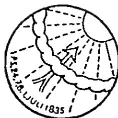
Verlag C. Bertelsmann Gütersloh · 1939

Paulus über Jesu Tod

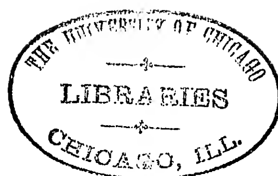
Die Deutung des Todes Jesu bei Paulus und ihre Herkunft

Von

Gustav Wiencke
Dr. theol.



Verlag C. Bertelsmann Gütersloh · 1939



Druck von C. Bertelsmann in Gütersloh
Printed in Germany
1939 D 29

Vorwort.

Der Verfasser der hier vorliegenden Untersuchung hat nach einem abgeschlossenen Studium der Theologie in Amerika, und zwar in Springfield, Ohio, noch einige weitere Semester in Erlangen seine Studien fortgesetzt. Die Anregung zu dieser Arbeit, mit der er im Jahre 1938 bei der Erlanger Theologischen Fakultät promoviert hat, hat er in meinem Neutestamentlichen Seminar empfangen. Die Durchführung ist natürlich eine völlig selbständige. Inzwischen ist der Verfasser nach den Vereinigten Staaten zurückgekehrt und hat in Northboro, Iowa, eine Pfarrstelle übernommen. Infolgedessen konnte der Druck nur mit großen Verzögerungen durchgeführt werden. In die Arbeit des Korrekturlesens haben der Verfasser, sein Vater, der ebenfalls drüben Pfarrer ist, und der Unterzeichnete sich geteilt. Diese Umstände wolle der Leser in Betracht ziehen, wenn er auf drucktechnische Mängel stoßen sollte. Sie erklären es auch, zumal in der Zeit der von England heraufbeschworenen gegenwärtigen kriegerischen Verwicklungen, daß ich, um weiteren Verzögerungen vorzubeugen, im Einverständnis mit dem Herrn Herausgeber dieser Sammlung und dem Herrn Verleger, mich entschlossen habe, an Stelle des Verfassers dem Buche jetzt bei seinem Erscheinen diese Angaben voranzustellen. Über die Bedeutsamkeit des Themas zu sprechen, erübrigt sich. Ob der Verfasser zu seiner Behandlung etwas Förderliches beigetragen hat, möge der Leser selbst entscheiden.

Erlangen, Anfang September 1939.

D. H. Strathmann.

Inhaltsverzeichnis.

Drittes Kapitel.

Der Wille Gottes in Christi Tod.

Viertes Kapitel.

Seite

Zweiter Abschnitt.

Die Auswirkungen des Todes Christi auf die persönliche christliche Haltung.

Erstes Kapitel.

Christi Tod und der persönliche Bruch mit der Sünde.

Zweites Kapitel.

Christi Leiden und das Leiden der Christen.

Drittes Kapitel.

Christi Tod als ein Vorbild für das christliche Leben und als Grund für die christliche Zuversicht.

Seite

Zweiter Teil.

Die Herkunft und Eigenart der Paulinischen Deutung des Todes Jesu.

Erster Abschnitt.

Die Herkunft aus der Urgemeinde.

Erstes Kapitel.

Die Beziehungen zur urchristlichen Überlieferung nach Aussagen des Apostels.

Zweites Kapitel.

Hauptzüge der Deutung des Todes Jesu in der Apostelgeschichte und in den synoptischen Evangelien.

Seite

Zweiter Abschnitt.

Zusammenfassende Beobachtungen über die Eigenart und Herkunft der Paulinischen Deutung des Todes Jesu.



Einleitendes.

Hätten wir nur die Paulinischen Briefe als Kunde für Christi Tod, dann könnten wir rein äußerlich kaum mehr feststellen, als daß er eine geschichtliche Tatsache ist.[1]) Nach Paulus war Jesus selbst ein geschichtlicher Mensch, vom Weibe geboren und unter das jüdische Gesetz gestellt (G 4, 4), aus dem Geschlechte Davids (R 1, 3), beschnitten (R 15, 8), in menschlicher Gestalt erschienen (Ph 2, 7). (2 K 8, 9 bezieht sich nicht auf Jesu soziale Stellung.) Paulus weiß, daß das Abendmahl „in der Nacht, da er verraten wurde“, stattfand (1 K 11, 23),[2]) und dieser Satz stammt wahrscheinlich aus einem längeren Passionsbericht. Er weiß von den Leiden (*παθήματα* 2 K 1, 5 vgl. Ph 3, 10 *θλίψεις* Kol 1, 24). Er empfindet Christi Kreuzestod als eine lebendige Realität (*κατ' ὀφαλμοὺς Ἰ. Χρ. προεγράφη ἐσταυρωμένος* G 3, 1), er ist „gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz“ (Ph 2, 8), er ist „aus Schwachheit gekreuzigt worden“ (2 K 13, 4). Wir dürfen annehmen, daß er die Passionsgeschichte kannte und nicht vor dem grausamen Bild der Kreuzigung zurückschreckte; aber Paulus malt doch die Einzelheiten nicht aus und gibt Jesu Worte am Kreuz usw. nicht wieder.[3])

[1]) „Es nützt nichts, ... allerlei Daten aus dem Leben Jesu anzuführen, die Paulus bekannt gewesen seien. Das führt nicht weiter als zu dem Satz, daß für Paulus Jesus von Nazareth eine historische Größe gewesen sei.“ Eine Ausnahme aber zu der Regel, daß Paulus nur den „präexistenten, überweltlichen Christus“ kennt, ist die Tatsache des irdischen Lebens Jesu und seines Todes. W. Bousset, Kyr. Chr. 3. Aufl. 1926 S. 105.

[2]) Bezeichnend für seine metaphysische Auffassung ist die Deutung Lohmeyers, daß *παρεδίδοτο* nicht den historischen Verrat des Judas bezeichnet, sondern „das eschatologische Rätsel Gottes“, nachdem „der Menschensohn übergeben wird in die Hände der Sünder“ ... „aus dieser Nacht eschatologischen Geheimnisses ist die eschatologische Gnade des Abendmahls geboren.“ Theol. Rundschau 1937 S. 184.

[3]) „... mag Paulus viel oder wenig von jener Überlieferung gekannt haben, für seine Heilspredigt spielt der Inhalt des Lebens Jesu als des

Diese Beobachtung ist noch auffälliger angesichts der Tatsache, daß Paulus an fast allen Stellen, an denen er auf die Taten und Worte Jesu hinweist, sich auf seinen Tod und seine Auferstehung beschränkt (nur drei Ausnahmen: 1 Th 4, 15; 1 K 7, 10. 12. 25; 9, 14).

Ob Paulus in seinen Predigten mehr gebracht hat, darüber können wir nur Vermutungen aufstellen (am ehesten kommt G 3, 1 in Frage, welche Stelle eigentlich auf die Heilsbedeutung des Kreuzes hinweist, vgl. G 3, 10; 1 K 1, 18).

Ohne das Geschichtliche preiszugeben, läßt Paulus die Erzählung gänzlich aus. Er setzt auch keine Kenntnisse des historischen Berichtes voraus und verwertet sie nicht, obgleich er und seine Gemeindeglieder wohl weit mehr von der Leidensgeschichte wußten, als wir aus Pauli Briefen schließen können.

Daß der Apostel sich so von den geschichtlichen Einzelheiten frei hält, obwohl er doch sonst anschauliche Bilder in seiner Predigt gern verwendet, dafür dürfen wir einen Grund wohl in seinem Bekehrungserlebnis suchen. Einen so scharfen Bruch wie er hatten die Jünger Jesu nicht erlebt, und als Nachfolger des irdischen Jesus hatten sie eine ganz andere Vorbereitung. Paulus dagegen sah sich in seinem erschütternden Damaskus-Erlebnis durch Christus überwunden und zu der Erkenntnis geführt, daß der christliche Glaube, Jesus sei der Messias, recht hatte, und daß er durch seine Verfolgung der Christen der schwersten Sünde schuldig war (1 K 15, 9). Er mußte nun Jesu Tod deuten.[1]) Für ihn als Juden war die Tatsache des messianischen Kreuzestodes das theologische Problem, aber viel wichtiger war das religiöse Problem für ihn als Menschen und Sünder vor Gott. In seinen Briefen hat er uns das Ergebnis seines Denkens und Ringens hinterlassen,[2]) nämlich die zentrale heilsgeschichtliche Deutung des Todes

---

Lehrers, des Propheten, des Wundertäters, des Dorngekrönten schlechterdings keine Rolle." R. Bultmann, RGG 2. Aufl. IV Sp. 1028.

[1]) „Der ganze Lehrbegriff (ein dürres Gerüst) bezeichnet doch nur die Art und Weise, wie sich der Apostel die entscheidende Grunderfahrung seines Lebens objektivierte, und nach Voraussetzungen und Konsequenzen theoretisch zurechtlegte." H. J. Holtzmann, Lehrbuch d. ntl. Theol. 2. Aufl. 1911 II S. 256.

Hier wird aber vorausgesetzt, daß Paulus in einem luftleeren Raum sich entwickelte, der Einfluß der Urgemeinde wird nicht in Betracht gezogen.

[2]) Den Vorgang seines Denkens können wir mit wenig Sicherheit rekon-

Jesu Christi (z. B. 1 K 2, 2). Hier ist der Tod Jesu kein Rätsel mehr, sondern eine Heilsbotschaft, und gerade, weil sie auf seinem Bekehrungserlebnis beruht, kommt alles auf die religiöse Heilsdeutung des Vorgangs an, und er läßt die geschichtlichen Einzelheiten unverwendet.

Gemeinsam mit den Jüngern hatte Paulus auf Grund der Erscheinung des erhöhten Herrn bei Damaskus die Gewißheit des lebendigen Christus (vgl. 1 K 9, 1; 15, 8). Wie die Jünger sieht er also Jesu Tod immer von der Auferstehung her und stellt Jesu irdisches Auftreten in den Rahmen seiner himmlischen Existenz vor und nach seinem menschlichen Leben und Tod. Auch Paulus' Glauben war von der gegenwärtigen Wirkung des Geistes verbürgt. Dieser Zustand machte ihn frei von den historischen Einzelheiten eines Erzählers wie auch von einer streng logischen und formal-theologischen Begründung seiner Botschaft, denn die unmittelbare Erfahrung war viel überzeugender. Dieser Tatbestand warnt uns, daß wir auf falschem Wege wären, wenn wir Jesu Tod von seiner Auferstehung und Verklärung trennen wollten.[1])

Bei diesem ganzen Problem müssen wir auch berücksichtigen, daß Paulus, obwohl selbständiger Denker, doch kein Doktrinär ist und kein theologisches System um des Systems willen entwickelt.[2]) Er beschränkt sich durchaus auf die Aufgabe seines Berufes als Prediger und Seelsorger.[3]) Alles muß diesem Sinn seiner göttlichen Berufung dienen (G 1, 15 ff.).

---

struieren. Auch eine Entwicklung seiner Lehre über Christi Tod innerhalb des Zeitraumes seiner Briefe läßt sich wegen Mangels an Aussagen nicht feststellen, z. B. in 2 Th ist keine Aussage über Jesu Tod zu finden.

[1]) „Es gibt bei Paulus keine von Ostern . . . abgelöste Theologie des Kreuzes und des Todes Jesu. Daß Christus ‚aus der Kraft Gottes lebt' (2 K 13, 4), das macht erst diesen Tod und dieses Kreuz zum Heilsereignis." H. D. Wendland, Die Mitte der paul. Botschaft 1935 S. 11, vgl. W. Künneth, Theol. der Auferstehung 2. Aufl. München 1934 S. 133 ff.

[2]) „Der Reichtum seines Innenlebens bewahrt ihn vor der Erstarrung in festen Formen und gibt ihm immer neue Ausdrucksformen und Variationen seiner Grundanschauungen ein." P. Wendland, Hell.-röm. Kultur 2. Aufl. 1912 S. 352.

[3]) „Die Voraussetzung für alle Theologumena des Apostels ist seine Missionsverkündigung." C. F. Heinrici, Pl. Probleme 1914 S. 56.

„Christliche Missionstheologie unter dem eschatologischen Gesichtspunkt kann

Dieser Umstand macht seine Briefe so bewegt und lebendig. Er sucht nach abwechselnden, anschaulichen Bildern und kleidet seine Gedanken gern in Wortspiele, rhetorische Formen usw. Notstände und praktische Bedürfnisse und Fragen der Gemeinde veranlassen die meisten seiner Darlegungen. Leidenschaftlich bei seiner Sache, wechselt Paulus je nach der konkreten Lage Ton und Art. Es folgen aufeinander Polemik, Lobpreisungen, Gebet, Ironie. Manche Gedankengänge werden nur angedeutet, vorausgesetzt, plötzlich abgebrochen.

Wir müssen damit rechnen, daß der Apostel sich auf seinen Reisen den verschiedenen Einflüssen ausgesetzt sah. Ohne Zweifel war das für ihn eine große Anregung, da er so sich und seine Lehre dauernd verteidigen mußte und bei seiner Lage und Eigenart sich feste theologische Gedanken in ihm formten.

Unter diesen Umständen dürfen wir kein Lehrsystem erwarten, das bis ins kleinste übereinstimmt, oder es etwa konstruieren. Wir können höchstens nach der Einheitlichkeit seiner Grundgedanken suchen. Sein Christusglaube mußte ihn drängen, Bekenntnis und Rechenschaft abzulegen. Seine verschiedenen Aussagen entstammen jedoch demselben warmen Glauben, derselben religiösen Persönlichkeit.

Diese charakteristische Paulinische Prägung der Deutung des Todes Jesu stellt uns zugleich vor unsere Aufgabe und deutet die Schwierigkeiten an, die aus der Lebendigkeit des Paulinischen Briefstils stammen. Da seine Deutung des Todes Jesu, die den Mittelpunkt seiner Predigt und Seelsorge einnahm, so frei ist von den geschichtlichen Einzelheiten, wird es angemessen sein, erst exegetisch festzustellen, was der Inhalt dieser Deutung ist und auf welche Weise Paulus versucht hat, ihn klarzumachen. Dabei wollen wir, sofern es Licht auf diese Deutung wirft, ständig fragen, inwieweit die Einzelheiten dem jüdischen und hellenistischen Hintergrund entstammen. Auf dieser Grundlage darf dann die Frage erörtert werden, was Paulus aus der Überlieferung der Urgemeinde übernommen hat, da beide von der jüdischen und hellenistischen Umgebung beeinflußt waren. Zuletzt werden wir die vielen Fäden zusammenbringen und unser Untersuchungsergebnis

man die Paulinische Gedankenwelt am besten nennen." P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion 2. Aufl. 1921, zitiert in Feine, Paulus 1927 S. 186—187.

über die Herkunft und Eigenart der Paulinischen Deutung zusammenfassen.

Um die Deutung des Todes Jesu nach den eigenen Aussagen des Apostels zu vereinfachen und zu klären, zerlegen wir den vielseitigen Stoff in zwei Teile (von Paulus aber nicht so geteilt): erstens, Christi Tod als objektive Heilstatsache, und zweitens, die Auswirkungen des Todes Christi auf die persönliche christliche Haltung. Im ersten Teil bildet die Deutung des Todes Christi als eschatologische Wendung in der Weltgeschichte einen gewaltigen Rahmen. Näheres über das Heil in Christi Tod gewinnen wir durch eine genauere Betrachtung der Paulinischen Bilder. Dies schafft den Grund und Anlaß für die Betrachtung des Todes Jesu in bezug auf Gottes Willen und als eine freiwillige Tat.

Auf diese Deutung des Todes Christi stützt sich Paulus, wenn er von den Auswirkungen auf die christliche Haltung spricht. Christi Tod begründet eine innige Zugehörigkeit zu Christus, die zugleich ein persönlicher Bruch mit der Sünde ist und die ethischen Mahnungen des Apostels stützt. Auch das Leiden der Christen wird auf Christi Leiden und Tod bezogen. Christi Tod wirkt als Vorbild für die christliche Haltung und verbürgt die christliche Zuversicht. Dies ist in großen Zügen die Einteilung unserer Untersuchung.

Als gültige Quellen für die Deutung des Todes Jesu bei Paulus kommen in Betracht die Briefe an die Römer, 1. und 2. Korinther, Galater, 1. Thessalonicher, Kolosser, Philipper, Epheser, (2. Thessalonicher und Philemon bieten uns keinen Stoff).[1] Obwohl die Pastoralbriefe echte Paulinische Züge enthalten mögen, stammen sie aus der nachpaulinischen Zeit. Wir werden sie gelegentlich erwähnen, aber sie nicht für wesentlich bei der Paulinischen Deutung halten. Es ist unsere Meinung, daß die Beweise für die Unechtheit des Epheser- und des Kolosserbriefes nicht stark genug sind, um diese Briefe auszuschließen; in mancher Hinsicht bieten sie Wertvolles zur Lösung der Probleme der Paulinischen Deutung des Todes Jesu. Dagegen sind die Paulusreden in der Apostelgeschichte zu zweifelhaft, um als Quelle neben Pauli eigenen Briefen zu dienen.

---

[1]) Vielleicht ist 2 Th 3, 5 eine Ausnahme.

Der Stoff aus nichtpaulinischen Quellen, der für unsere Untersuchung in Betracht kommt, ist so umfangreich, daß wir uns damit begnügen müssen, uns auf die Untersuchungen anderer zu stützen.

Es ist sehr viel über dieses Thema geschrieben worden, da jede ernste Behandlung der Theologie und Leistung des Paulus sich mit seiner Deutung des Todes Jesu auseinandersetzen muß. Trotzdem hat das Thema keine Einzeluntersuchung gefunden, und die allgemeinen Untersuchungen über Christi Tod im Neuen Testament stammen alle aus dem Ende des 19. Jahrhunderts. Sie sind alle je nach dem theologischen und dogmatischen Standpunkt der Verfasser stark gefärbt, verfolgen oft apologetische oder polemische Zwecke und sind oft methodisch nicht einwandfrei.[1])

---

[1]) A. Ritschl (Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, II. Der biblische Stoff der Lehre, 2. Aufl., Bonn 1882) behandelt den Tod Christi nach dem ganzen NT, aber unter dem Prinzip, daß die Gedanken des NTs durch entsprechende Gedanken des ATs zu erklären sind; er weist z. B. die Erklärung, daß R 8, 3 sich auf Christi Tod bezieht, zurück aus dem Grunde, daß diese Aussagen dem at.lichen Opfergedanken so widerspricht, daß man den Gedanken dem Paulus nicht zuschreiben darf (S. 262). Er hält es nicht für notwendig, die Lehren der nt.lichen Verfasser scharf zu unterscheiden.

Seine Darstellung ist durch die formulierten Lehren der Rechtfertigung und Versöhnung, wie sie in der Dogmengeschichte und in seiner eigenen Theologie erscheinen, stark gefärbt, seine Behandlung des Todes Christi ist einseitig und oft merkwürdig verzerrt. Er versucht Pauli Deutung zu verstehen als die eines Opfers. Andere Deutungen enthalten entweder den Opfergedanken (z. B. R 6 vgl. S. 229) oder sind sekundär (vgl. S. 234) oder dem Opfergedanken gegenüber „indifferent" (vgl. S. 246 ff.). Der Opfergedanke ist im Sinne des ATs zu definieren, d. h. es ist der Sinn des Opfers, den Opfernden zu decken oder zu schützen vor Gottes Angesicht, nicht in bezug auf seine Sünden, sondern weil er eine Kreatur dem Schöpfer gegenüber ist. Es folgt also, daß die Gedanken der stellvertretenden Strafe, des göttlichen Zorns, der Sündensühne nicht mit Recht der nt.lichen oder Paulinischen Deutung des Todes Christi (als Opfer) zugeschrieben werden können (vgl. S. 211).

Ernst Kühl (Die Heilsbedeutung des Todes Christi, biblisch-theologische Untersuchung, Berlin 1890) versucht die orthodoxe Auffassung des Todes Jesu als stellvertretendes Strafleiden und als Genugtuung in Hinblick auf Gottes Gerechtigkeit an den nt.lichen Aussagen zu prüfen und herauszustellen, ob der Heilswert des Todes Christi im NT auch die Heilsnotwendigkeit mit einschließt. So ist das Problem und der Ansatzpunkt von seiner Ablehnung der orthodoxen Lehre bedingt (vgl. S. 163, wo er die Stellung Ritschls auch ablehnt). Die verschiedenen nt.lichen Verfasser werden zusammen als ein Ganzes genommen.

Gottes Gerechtigkeit (vgl. S. 4 ff.) rein als Eigenschaft aufgefaßt, Gottes Zorn (vgl. S. 47 ff.), Christi Tod als Sühnopfer (vgl. S. 59 ff.), als Lösegeld (vgl. S. 87 ff.), Christi stellvertretendes Sündentragen (vgl. S. 103 ff.) genügen alle nicht, um die Heilsnotwendigkeit für uns zu begründen.

Auf Grund des Todes Christi vergibt Gott die Sünden, weil Christi Tod das geeignete Mittel ist, Buße zu erwecken (vgl. S. 141 ff.). Das neue Leben ist nicht das unmittelbare Ergebnis des Todes Christi, sondern des Wirkens des Heiligen Geistes (vgl. S. 159 f.), das zum Bewußtsein bringt, daß die Schuld getilgt sei. Also wird die Versöhnung definiert als ein subjektiver Vorgang (vgl. S. 150. 160 ff.) Die Notwendigkeit für Christi Tod ist in der historischen Lage begründet (vgl. 190 ff.) und ist als Heilsmittel (d. h. Bußruf) gerechtfertigt (vgl. S. 219 ff.).

Dieses Durcheinander von systematischer Theologie und Exegese ist sehr anfechtbar, und das Problem, das Kühl zu lösen versucht, ist nicht das Problem, welches der Text selbst stellt.

A. Seeberg (Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung, eine biblisch-theologische Untersuchung, Leipzig 1895) nimmt als den Zweck seiner Untersuchung, zu beweisen, daß alle nt.lichen Verfasser eine einheitliche Grundauffassung teilen, wie Christi Tod ein Zweifaches wirkt: die Vergebung der Sünden und eine wirkliche Lebensgerechtigkeit. Er versucht vor allem die Frage zu beantworten, wie Christi Tod diese Wirkung hat, und so analysiert er die nt.lichen Verfasser der Reihe nach auf Grund des Textes allein. Merkwürdigerweise stellt er den Hebräerbrief an den Anfang, die Synoptiker an das Ende seiner Untersuchung.

Nach Paulus (vgl. S. 178—287) ist Christi Tod eine Tat der Liebe Gottes und Christi (vgl. S. 192. 196); er ist nicht als Sühnopfer (vgl. S. 201 ff.) oder stellvertretende Strafe (vgl. S. 209 ff.) aufzufassen.

Der Schlüssel zu der Paulinischen Deutung ist R 5, von 2 K 5, 14 ff. und Kol 1, 19 unterstützt (vgl. S. 221). Auf Grund der Erbsündenlehre und der Vorstellung des zweiten Adam ist in dem Tode des anderen Adam die ganze Menschheit ideell gestorben, so daß die Menschheit ihre Sünde gesühnt und den heiligen Gott mit sich versöhnt hat (vgl. S. 276). Dieser ideelle Tod erfüllt die Bedingungen der Gottesgemeinschaft (vgl. S. 240) und wird angerechnet als Tod des einzelnen, der in bußfertigem Glauben sein Heil von Christi Tod abhängig macht (vgl. S. 259. 261 ff.). Vergebung der Sünden und Rechtfertigung werden dem einzelnen zuteil durch einen Willensentschluß. Die innige und beseligende Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus, die auch die Tätigkeit des erhöhten Christus voraussetzt, und die willentliche Annahme dessen, was in der Taufe geschehen ist, bewirkt eine wirkliche und positive Lebensgerechtigkeit (vgl. S. 271 ff. 287).

G. Hollmann (Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen auf Grund der synoptischen Evangelien, Tübingen und Leipzig 1901) nimmt als Ausgangspunkt die leicht beweisbare Tatsache, daß Jes 53 sehr selten in den Synoptikern und im NT verwendet wird, und stellt als Voraussetzung die psychologische Unmöglichkeit, daß Jesus seinen Tod als sühnend ohne Bezug auf Jes 53

hätte auffassen können (vgl. S. 88). Obwohl Jesus seinen Tod geahnt hatte, ihn für notwendig hielt und genötigt war, ihm Heilsbedeutung zuzuschreiben, deutete er ihn nicht als Sühne (vgl. S. 76 ff.). In keinem tiefen Sinn hat Jesus Sach. 13, 7 Ps 22, 7 Jes 53, 12 auf sich selbst angewandt.

Der Lösegeldspruch (vgl. S. 99 ff.) ist im Sinn eines allgemeinen Heils zu deuten, indem viele zur Buße durch Jesu Tod gebracht werden, welches ja die logische Vollendung seiner Mission sei (d. h. Buße zu predigen!). In den Einsetzungsworten ist *διαθήκη* zu streichen, was dann auch denselben allgemeinen unbestimmten Sinn ergibt wie der Lösegeldspruch (vgl. S. 133 ff.).

Die Folge dieser komplizierten und willkürlichen Exegese ist, daß die Paulinische Deutung in der Luft hängt und, wie Hollmann selbst sagt, im ganzen eine eigene Schöpfung des Apostels sein soll.

Erster Teil.

Die Deutung des Todes Jesu nach den eigenen Aussagen des Apostels Paulus.

Erster Abschnitt.

Christi Tod als objektive Heilstatsache.

Erstes Kapitel.

Der Rahmen der Aussagen: Christi Tod als Anbruch der eschatologischen Heilszeit.

§ 1. Christi Tod als eschatologische Wendung in der Weltgeschichte.

Der Scheidepunkt der Zeiten ist Christi Tod, eine neue Zeit hat mit Christi Tod begonnen, so ruft Paulus in seiner Predigt von Christi Tod.[1]) Diese Zeit nach Christi Tod ist eine besondere Zeit, wie Paulus öfters hervorhebt. Röm 1, 18—3, 20 dient als Vorbereitung für die Aussage, *Νυνὶ*[2]) *δὲ χωρὶς νόμου*... (R 3, 21), und *πρὸς τὴν ἔνδειξιν* (durch Christi Tod) *τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ* (R 3, 26). In gleicher Weise wird in Eph 2, 12 *ὅτι ἦτε τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ* und 2, 13 *νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, die Zeitwende an Christi Tod geknüpft. Derselbe Gedanke mit indirekter Beziehung auf Christi Tod kommt in Kol 1, 26 *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ... νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις* und in G 3, 23 *πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ... εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν* vor (vgl. R 16, 26 *φανερωθέντος δὲ νῦν*). So wird die Zeit der christlichen Offenbarung der dunklen Vorzeit gegenübergestellt.

Diese neue Zeitperiode ist von Gott bestimmt, wie Paulus in R 5, 6 sagt, *εἴ γε Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ*

---

[1]) „Die Theologie des Paulus ist Eschatologie ... Die Heilszeit ist Gegenwart kraft eines geschichtlichen Geschehens." H. D. Wendland, Die Mitte d. Pl. Botschaft 1935 S. 8.

[2]) „Dieses *νῦν* des Paulus soll ‚zeitlich-eschatologisch' verstanden werden." Ebd. S. 9.

ἀσεβῶν ἀπέθανεν, ebenso in G 4, 4 *ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* . . . Hier wird die vormessianische Zeitperiode als ein Zeitmaß (originale Bedeutung von *καιρός*) von Gott festgesetzt (G 4, 2) gedacht. Mit dem Augenblick, da Gott seinen Sohn sandte, um die Menschen loszukaufen, wurde das Maß voll (vgl. Eph 1, 10 *εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν*). Selbstverständlich ist diese neue Zeit die verheißene Zeit des Heils und hat schon mit Christi Tod angefangen, wie Paulus in biblischer Sprache sagt *ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας* (2 K 6, 1, aus Jes 49, 8, vgl. 2 K 5, 14—21, weiter 1 Ti 2, 6; 6, 15; Tit 1, 3). Die Erwartung einer neuen Zeitperiode war für Paulus zugleich eine Heilserwartung. Wir sehen hier, wie der eschatologische Rahmen gleich auf die heilsgeschichtliche Bedeutung des Todes Christi hinweist.

Häufiger als die Vorstellung der zwei Zeiten verwendet Paulus das Bild von zwei Äonen, zwei Welten, zwei Machtsphären, die durch Christi Tod voneinander abgegrenzt sind.

Wir haben es aber hier nicht mit scharfen, eindeutigen Ausdrücken zu tun. Obwohl der neue Äon nach Christi Tod schon gegenwärtig ist, ist er als Realität des Glaubens doch verborgen und wird erst mit der Wiederkunft Christi in aller Herrlichkeit und Macht da sein (vgl. R 8, 18)! Als Gegensatz steht hier *ὁ νῦν καιρός*. Er ist also zugleich gegenwärtig und zukünftig. Dazu ist diese kosmische und eschatologische Wendung nicht von Christi Auferstehung und Erhöhung zu trennen und nicht immer an seinen Tod gebunden. Gerade an den zwei einzigen Stellen, wo die zwei Äonen ausdrücklich gegenübergestellt werden (Eph 1, 21 *ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ* . . . *ἐν τῷ μέλλοντι* und 2, 6 f. gegenüber 2, 2, vgl. R 8, 38) wird Bezug auf den erhöhten Herrn genommen. Dieses Schwebende in den Paulinischen Aussagen zeigt uns, daß Paulus kein Systematiker ist. Also kann Paulus den Anfang des neuen Äons einerseits in Christi Tod wegen seiner Heilsbedeutung, andererseits in seiner Auferstehung als Beginn der allgemeinen Auferstehung (vgl. 1 K 15, 20. 23; Kol 1, 18) sehen. Das Entscheidende ist offenbar die eschatologische Auffassung des Heils, und das Wichtige für uns ist, daß die Äonenwende auch in Jesu Tod gesehen wird.

Äon bedeutet bei Paulus vielfach dasselbe wie καιρός (vgl. bes. Eph. 2, 2), insofern als er ein zeitliches Bild verwendet und einfach an die vor- und nachchristliche Zeit denkt. Doch kann Äon am deutlichsten bei Paulus als κόσμος[1]) (vgl. 1 K 1, 20) aufgefaßt werden, also als eine räumliche Vorstellung, am klarsten in G 1, 4 (vgl. Kol 1, 13) zu beobachten, wo die Losreißung aus dem Reich dieses Äons ausdrücklich an Christi Tod geknüpft ist. Wechselnd und ohne scharfe Trennung werden also die Ausdrücke καιρός, αἰών, κόσμος im zeitlichen und räumlichen Sinn verwendet. Ja die einfachen Kategorien der Gegenwart und Zukunft sind hier nicht anwendbar, denn der Christ, obwohl er aus der Sphäre dieses Äons gerettet worden und dem neuen zugehörig ist, lebt immer noch in diesem Äon!

Paulus stellt diese zwei Machtsphären, diese zwei Äonen scharf gegenüber, indem er das Übel, die Nichtigkeit und den Untergang dieses Äons im Vergleich mit der eschatologischen Herrlichkeit des zukünftigen Äons aufzeigt. Die Stellung des Wortes „übel" in Gal 1, 4 zeigt, wie Paulus den Nachdruck auf diesen Gedanken legt, ... ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ. Er warnt vor dem Übel dieses Äons, μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ R 12, 2. Dieser Äon ist vom Teufel beherrscht,[2]) ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων 2 K 4, 4 und seine Fürsten kreuzigten Jesus, εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν 1 K 2, 8. Mit Verachtung spricht Paulus von der Nichtigkeit dieses Äons. Seine Weisheit ist in Wirklichkeit Torheit, εἴ τις δοκεῖ σοφὸς εἶναι ... ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, μωρὸς γενέσθω 1 K 3, 18 vgl. 1 K 1, 20, und die wahre „Weisheit" kommt nicht von diesem Äon, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου 1 K 2, 6. Ebenso ist dieser Äon dem Untergang nahe, ... τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων 1 K 2, 6 vgl. 1 K 10, 11 εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν. In derselben Weise redet Paulus vom

[1]) R. Löwe meint, daß man zwischen den beiden Ausdrücken unterscheiden muß. Hinter κόσμος steht die ganze Wucht der Substanz (und ihrer Ordnung), hinter αἰών eine große Epoche (mit ihrer Geistesrichtung). Kosmos und Äon 1935 S. 123.

[2]) Für den Gedanken, daß der Teufel der Herrscher dieser Welt ist vgl. Lk 4, 1 ff.; Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11; Apok 12, 1; Ign. ad Eph 19, 1; ad Ro 7, 1; Trall 4, 2; Barn 18, 1; Ps Klem Hom 20, 10; Markus-Schluß im Freer Logion; H. Windisch, Komm. zu 2 K 4, 4.

Ende dieser „Zeit", ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν 1 K 7, 29 und von seiner Richtigkeit, οὐκ ἄξια τά παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν R 8, 18. Zwischen dem Übel und der Sünde in diesem Äon und in dieser „Welt" (κόσμος) unterscheidet Paulus nicht ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, ἐν αἷς ποτε περιπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου Eph 2, 2. Wie von diesem Äon redet Paulus von den πόρνοι τοῦ κόσμου τούτου 1 K 5, 10 und mahnt παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, 1 K 7, 21. Der Geist dieser Welt ist der Gegensatz zum Geiste Gottes, ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν . . . 1 K 2, 12, ebenso wie Paulus die Weisheit dieses Äons der Weisheit Gottes gegenüberstellt, vgl. 1 K 1, 21; 3, 19. Letztlich treffen bei Paulus alle Schilderungen der von Sündenmacht beherrschten Welt oder Zeit auf diesen Äon zu.

Diese eigenartigen Anschauungen über die zwei Äonen hat Paulus aus der jüdischen Apokalyptik übernommen, und ein Vergleich zeigt uns, welch einen besonderen Sinn sie der Deutung des Todes Jesu verleihen. Der formelhafte Ausdruck „dieser" und „jener Äon" ist in der LXX nicht zu finden,[1]) aber die Anfänge treten deutlich hervor in den Schriftpropheten, die die sündige und dunkle Gegenwart Israels der Herrlichkeit einer neuen Zeit der Treue zu Gott gegenüberstellen, und in Daniel, der die Weltgeschichte in zwei Perioden teilt. Schon das Zitat aus Jes 49, 8 in 2 K 6, 1 beweist diesen Einfluß auf Paulus; in der Paulinischen Botschaft ist die eschatologische Hoffnung der alttestamentlichen Prophetie eine Wirklichkeit geworden.

Doch ist Paulus hauptsächlich von der jüdischen Apokalyptik[2])

---

[1]) Eine Ausnahme ist eine Lesart von Jes 9, 5 (LXX). Cod. A und Sin. übersetzen אֲבִי־עַד mit πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.

[2]) Gegenüber der Geläufigkeit dieser Vorstellungen in der jüd. Apokalyptik treten die Beziehungen zu ähnlichen Gedanken in der römisch-hellenistischen Kultur zurück, e. g. Verg. Eccl. IV 52 „saeculum venturum" oder im Kaiserkult die Wendung τοῦ ἡδίστου ἀνθρώποις αἰῶνος νῦν ἐνεστῶτος (Ditt. Syll. 3. Aufl. S. 7978 f. um 37 A. D.; vgl. weiter Lackeit, Äon, Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen 1916; E. Lohmeyer, Christus-Kult und Kaiser-Kult 1919, S. 19 ff.; P. Wendland, Die hell.-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum 1912, S. 404; H. Windisch, 2 Kor S. 190).

Immerhin zeigen diese Beziehungen, daß Paulus mit dem Verständnis seiner heidenchristlichen Gemeindeglieder rechnen konnte.

in der Vorstellung der zwei Äonen abhängig, wie wir sie kennen aus den Schriften des ersten vor- und nachchristlichen Jahrhunderts.[1]) Dieses ist in dem scharfen Dualismus der zwei Äonen deutlich zu sehen, wie er am meisten entwickelt hervortritt in 4. Esra (81—96 n. Chr.), aber auch in der Baruch-Apokalypse (ca. 70 n. Chr.) und in dem slawischen Henoch (vor 70 n. Chr.) und weiter in den späten Schriften, in der Abraham-Apokalypse (100 n. Chr.?) und in der Vita Adae (20—70 n. Chr.). Trotz des Dualismus der Testamente der 12 Patriarchen (aus Makk. Zeit? oder vor 70 n. Chr.) wird die ausdrückliche Vorstellung von zwei Äonen nicht verwendet. In den rabbinischen Schriften von der Zeit bis 70 n. Chr. sind sehr wenige Stellen vorhanden, die von zwei Äonen (עוֹלָם הַזֶּה und עוֹלָם הַבָּא) reden.[2]) Da die älteren Zeugen zweifelhaft sind,[3]) ist das sicherste Zeugnis das aus der Schule Schammais (50—90 n. Chr., Gen r. 14 zu 2, 7 in StrB IV^2, 815), also aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert. Dieser Tatbestand, daß nur spätere rabbinische Zeugen vorhanden sind, läßt sich aus der allgemeinen Dürftigkeit des rabbinischen Quellenmaterials dieser Zeit erklären, aber stimmt damit überein, daß nach dem literarischen Befund die Gegenüberstellung von zwei Äonen eine spätere ist.

Auch der Wechsel von *αἰών*, *κόσμος* und *καιρός* ist kennzeichnend für die spätere jüdische Apokalyptik und ist in den Evangelien zu finden. So z. B. heißt es in 4. Esra „hoc saeculum" (4, 2; 6, 9; 7, 12; 8, 1), „hoc tempus" (7, 113), „hic mundus" (9, 19) und in Mk 10, 30 heißt es *ἐν*

---

[1]) Vgl. StrB IV Exkurs 29; P. Volz, D. Eschatologie d. jüd. Gemeinde im nt.lichen Zeitalter 1934 S. 64 ff.; H. Sasse, *αἰών* im ThWB I 204 f.; W. Bousset und H. Greßmann, D. Rel. d. Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl. 1926 S. 242 ff.; E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu 4. Aufl. 1907 Bd. II S. 636 ff.; W. Staerk, Soter, die bibl. Erlösererwartung als rel.-gesch. Problem 1933 S. 141 ff.; R. Löwe, Kosmos und Äon 1935; J. Weiß, Das Urchristentum 1917.

[2]) Belegstellen bei StrB IV^2 S. 799 ff. und H. Sasse im ThWB I 204 ff.

[3]) Die älteste Stelle berichtet von Schimeon ben Schatach (90—70 v. Chr.), daß er den „Gewinn dieses ganzen Äons" erwähnte (pBM2, 8c 18, in StrB IV^2 S. 815), aber es ist nicht sicher, ob dies von ihm oder in der Sprache der späteren Zeit formuliert war. Auch die nächstälteste Stelle, die ein Wort von Hillel (20 v. Chr.) wiedergeben soll: „Wer sich Worte der Thora erworben hat, hat sich das Leben der zukünftigen Welt erworben," kann man nicht mit Sicherheit auf Hillel zurückführen, vgl. G. Dalman, Worte Jesu 1898 I S. 122.

τῷ καιρῷ τούτῳ, in Joh.[1]) wird *κόσμος* ständig anstatt *αἰών* verwendet, und *αἰών* kommt öfters in den Synoptikern vor.[2])

Das merkwürdige Durcheinander von räumlichen und zeitlichen Vorstellungen über die Äonen und von der Gegenwart und Zukunft des neuen Äons bei Paulus ist auch für die jüdische Eschatologie kennzeichnend[3]) (vgl. den räumlichen Dualismus neben dem zeitlichen in 4. Esra 3, 9 „habitantes saeculum", 8, 41 „qui in saeculo seminandi sunt", 7, 50 Gott hat zwei Äonen geschaffen, weiter sl. Hen. 42, 3), und in den späteren rabbinischen Schriften wird der Äon ausschließlich als räumlich vorgestellt.[4]) So wird in Lk 14, 9 und Mt 13, 22 „die Sorgen dieses Äons" „Äon" der Welt gleichgestellt. Im syr. Baruch heißt es, daß die Leser des Buches „sich nicht von den beiden Äonen ergreifen lassen" sollen, wobei es nicht nur einen einfachen zeitlichen Unterschied zwischen den beiden gibt. Einer ist im Vergehen begriffen, der andere im Werden, bis er endlich vollkommen durchbricht.[5]) Der Gedanke der Gegenwart des zweiten Äons hängt mit der räumlichen Auffassung zusammen. In Hen 71, 14 heißt es, daß die zukünftige Welt ihre Stätte schon im Himmel hat, wo die Seelen der Verstorbenen sind (hell. Einfluß), und nach Hen 90, 29; 4. Esra 13, 36 sind die Güter der neuen Zeit schon fertig und kommen zur bestimmten Stunde herab. So kann es im syr. Baruch 81, 8 heißen, „die Welt, die unsichtbar ist, der Äon, der verborgen ist" (vgl. 51, 8. 10, StrB IV², 811). Wir erinnern uns, daß in der Predigt Jesu das Reich Gottes auch gegenwärtig und zukünftig ist. Dies ist offenbar eine Eigenart des eschatologischen Denkens dieser Zeit.

Wie bei Paulus wird dieser Äon dem kommenden gegenüber als der üble bezeichnet. Es entspricht der pessimistischen Stimmung der Apokalyptiker (besonders 4. Esra), die Gegenwart möglichst schwarz, das zukünftige Heil aber in den hellsten Farben der natio-

---

[1]) 8, 23; 9, 39; 11, 9; 12, 25. 31; 13, 1; 16, 11; 18, 36 1 Joh 4, 17.

[2]) Mk 4, 19 Mt 12, 32; 13, 32 Lk 16, 8; 18, 30; 20, 34 f.

[3]) LXX Ps 65, 7 Ex 15, 18 verwenden „*αἰών*" im räumlichen Sinn, gleich „Welt", vgl. weiter Sap Sal 13, 9; 14, 6; 18, 4 Heb 1, 2; 11, 3 1 Tim 1, 17.

[4]) Tg Dt 33, 38 (StrB III, 671), „Gott hat durch sein Wort die Welt gemacht", wobei „Welt" gleich עָלְמָא ist, vgl. Gen r 3 zu 1, 5.

[5]) Vgl. R. Löwe, Kosmos und Äon 1935 S. 45.

nalen Hoffnung zu malen. Ist die neue Zeit, der „große Äon", endlos und zeitlos genannt im slaw. Henoch (vgl. 58, 5; 61, 2; 65, 10; Bousset-Gr.³ 244 f.), so wird dieser Äon „der Schwarze" genannt, Hen 66, 6 (vgl. 108, 11 ff.; in 4. Esra 14, 20 „Äon der Finsternis"). Dieser Äon ist eine Welt der Ungerechtigkeit, in welcher die Frommen gehaßt und verachtet sind (Hen 48, 10, vgl. StrB III zu G 1, 4). So erwähnt auch das äthiop. Henochbuch (vor 64 n. Chr.) „diese Welt der Ungerechtigkeit" (48, 17). Warum dieser Äon übel ist, erklärt die Baruch-Apokalypse. Er ist durch die Sünden befleckt (44, 9 vgl. 21, 19, StrB IV² 811); die Periode der Sünde begann mit dem Fall der Engel und soll 1000 Jahre dauern.[1]) Wir sehen also, daß neben der üblen weltlichen und politischen Lage der Juden, die den Pessimismus der Apokalyptiker nährte, auch die religiöse Lage hineinspielte. So faßt der 4. Esra die Lage in seinen berühmten Worten auf: „Da sind die Wege in diesem Äon schmal und traurig und mühselig geworden, elend und schlimm, voll von Gefahren und großen Nöten nahe. Die Wege des großen Äons aber sind breit und sicher und tragen die Frucht des ewigen Lebens" (7, 12 vgl. 4, 11. 26. 37; 5, 30; 6, 20. 55 ff.). Dagegen in den Synoptikern wird dieser Äon nur an einer Stelle, Lk 16, 81, als übel bezeichnet!

Das Bild von einem Maß der Zeiten, worauf der Apostel anspielt in G 4, 4, findet eine auffallende Parallele in der jüdischen Apokalyptik, vgl. besonders die Lesarten zu Tob 14, 5 *ἕως πληρωθῶσιν καιροὶ τοῦ αἰῶνος* (Kodex B und A), *ἕως τοῦ χρόνου οὗ ἂν πληρωθῇ ὁ χρόνος τῶν καιρῶν* (Kod. Sin.).[2]) Dasselbe Bild finden wir in 4. Esra 4, 35 f. Der Erzengel antwortet den Gerechten auf die Frage nach dem Anbruch der Heilszeit: „Wann die Zahl von euresgleichen voll ist. Denn er (Gott) hat auf der Waage den Äon gewogen, er hat die Stunden mit dem Maß gemessen und nach der Zahl die Zeiten gezählt. Er stört sie nicht und weckt sie nicht auf, bis das angesagte Maß erfüllt ist" (vgl. StrB III 570; 4. Esra 11, 44). Abermals kehrt das Bild wieder in Mk 1, 15 . . . *πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (vgl. Lk

---

[1]) 16, 1; 18, 16; 21, 6 vgl. Jub 1, 29 Ass Mos 1, 18; 12, 4; Bousset-Gr. 3. Aufl. S. 244 ff.

[2]) Vgl. Bar 40, 3 „tempora praedicta implentur", parallel zu „mundus corruptionis finitur".

21, 24 Joh 7, 8; weiter Gen 29, 21, Joseph Ant 6, 4, 1 al.). Dieses Bild entspricht gerade der deterministischen Geschichtsauffassung der Apokalyptiker, daß alles im Kosmos seine Zeit und sein Maß hat, wie es von Gott bestimmt worden ist,[1]) und auf diesem Prinzip ruht die ganze Kunst, das Ende zahlenmäßig auszurechnen. Aber von solcher Rechnung ist bei Paulus keine Spur zu finden, denn sein Interesse ist ein ganz anderes, und seine Botschaft hat es mit einem vorangegangenen Geschehnis zu tun.

Ein sehr wichtiger Unterschied zwischen Paulus und den Ansichten der Apokalyptiker ist, daß er den Wendepunkt an den Messias knüpft. In den älteren Schriften wird die Heilszeit mit dem messianischen Zeitalter gleichgesetzt, aber als die irdische Erfüllung der nationalen Hoffnungen der Juden dargestellt. Der Umschwung geschieht durch Gott oder seine Organe (e. g. in Sir 48, 10 durch den Propheten, in Hen 10, 11. 15 durch den Erzengel Michael). Weit überwiegend schildern die at.lichen Propheten die endzeitliche Wendung rein als Gottes Tat. In den Schriften, in denen man etwas vom Messias weiß, wird die Wende durch ihn herbeigeführt, mit der Ausnahme des Henoch-Buches, e. g. Ps Sal 17—18. Wie wir aber gesehen haben, findet sich die scharfe Gegenüberstellung von zwei Äonen nicht in den früheren Schriften, sondern erst in den späteren, und gerade für diese ist es kennzeichnend, daß der neue Äon nicht die messianische Zeit selbst ist, sondern die darauf folgende Zeit nach dem Endgericht. (Im Henoch-Buch wird ausnahmsweise die messianische Zeit mit der Zeit des absoluten Heils gleichgestellt.) Die messianische Zeist ist also nur eine Zwischenzeit, selbständig, aber ohne besondere Bezeichnung, ein Vorläufer des neuen Äons. Nach 4. Esra fängt der neue Äon erst sieben Tage nach dem Tod des Messias an,[2]) der

[1]) So wird den Tieren in Dan 7 bestimmt, wie lange sie am Leben bleiben sollen, vgl. auch Dan 4, 13; 5, 26.

[2]) Die Frage im 4. Esra 6, 7 lautet: „Wie wird die Scheidung der Zeiten geschehen? Wann wird das Ende des ersten Äons sein und der Anfang des zweiten?" Es wird dann darauf geantwortet, daß zur festgesetzten Stunde (13, 52) der Sohn Gottes kommen wird (7, 28), der Messias aus dem Samen Davids (12, 32), der Mann, den der Höchste lange Zeit hindurch aufbewahrt hat (12, 37; 13, 26), damit er die Schöpfung erlöse (13, 26), aber nach 400 Jahren Herrschaft stirbt der Messias und alle Menschen. Dann erst, nach sieben Tagen Ruhe, wird der neue Äon anfangen. Vgl. StrB I 949 IV 2 S. 812.

400 Jahre geherrscht haben soll, und nach dem slaw. Hen 33 findet eine tausendjährige Pause statt zwischen dem Messias und dem neuen Äon. Der Wendepunkt ist nicht das Kommen des Messias, sondern das Endgericht. Im Esra und in der Baruch-Apokalypse bringt das messianische Reich das nationale Glück, der neue Äon das ewige Leben. Wenn diese nationale Periode aufhört, dann hört auch der Messias auf. Er hat in der neuen Zeit nichts mehr zu tun. Im Henoch-Buch dagegen wird der Messias erst nach dem Endgericht und nach der Ankunft des „neuen Jerusalem" geboren (Hen 90). Auch in den synoptischen Evangelien wird die Äonenwende nicht ausdrücklich an Christi Tod gebunden, und der neue Äon ist einfach die zukünftige Welt nach dem Tode. In den rabbinischen Schriften ist der Wendepunkt die Auferstehung von den Toten und das Weltgericht. Dieses war die herrschende Meinung der rabbinischen Gelehrten bis 200 n. Chr. (vgl. StrB IV² 816 f.). Die Abweichung von diesem Schema bei Paulus in dem fundamentalen Aufbau seiner Deutung des Todes Jesu als Anfang des neuen Äons zeigt uns, wie unabhängig er diese Vorstellungen aus der Apokalyptik benutzt.

In der antithetischen Parallele zwischen Adam und Christus verfolgt Paulus einen ähnlichen Zweck wie bei der Vorstellung der zwei Äonen, und die Gegenüberstellung des Neuen und des Alten Bundes läßt uns vermuten, daß auch dahinter eschatologische Vorstellungen stecken.

Die wichtigste Stelle für die Gegenüberstellung von Christus und Adam ist R 5, 12—21, wo Paulus ausdrücklich sagt, daß Adam der Typus des Christus sei, und deutlich auf Christi Tod hingewiesen wird. Die Parallele Christus und Adam in 1 K 15, 20. 45—49 bezieht sich nicht auf Christi Tod, sondern auf seine Auferstehung. Vielleicht liegt diese Parallele irgendwie hinter dem Hymnus Phil 2, 6—8, in einer Anspielung auf Adams Ungehorsam und Streben, Gott gleich zu sein.

Röm 5, 12—21 ist ein rhetorischer Vergleich zwischen dem Unheil, das mit dem Ungehorsam Adams in die Welt kam, und der Gnade Gottes, die noch mächtiger ist und gerade das Gegenteil von dem Übel dieses Äons zur Folge hat. Auf einer Seite stehen Übertretung, Verurteilung, alle umfassender Tod, auf der

anderen Seite Gnade, Rechtfertigung, Leben in viel reicherer Weise. Dann mit direktem Bezug auf Christi Tod, als ob Paulus mit dem Gedanken ränge, vergleicht der Apostel Christi Tat, d. h. seine Gnadengabe (δώρημα V. 16 seine Hingabe und sein Tod), sein δικαίωμα und seine ὑπακοή mit der verhängnisvollen Übertretung Adams. Der Nachdruck liegt hier auf der Tat Christi, seinem Tod. Der „zweite Adam“ hat die Herrschaft der göttlichen Gnade und ewiges Leben den Menschen gebracht. Diese Parallele ist eine andere Umschreibung des Gedankens, daß Christi Tod der eschatologische Wendepunkt in der Weltgeschichte ist. Der alte Äon ist die Periode zwischen Adam und Christus, und mit Christi Tod hat nun der neue Äon angefangen. Wie der neue Äon dem alten überlegen ist, so Christus dem Adam. Fing die alte Schöpfung mit Adam an, so kann Paulus von einer neuen Schöpfung reden (G 6, 15 2 K 5, 17 Eph 2, 15) und vom „alten Menschen“ (R 6, 6 Eph 4, 22 ff.).

Die Frage nach der Herkunft dieser Vorstellung ist nicht so einfach zu lösen wie bei der Vorstellung der zwei Äonen. In den rabbinischen Schriften ist eine gewisse Ähnlichkeit zu finden, aber ohne die Vorstellung eines „zweiten Adam“. Die Rabbinen kennen den Gedanken, daß der Messias die Herrlichkeit, die in Adams Fall verlorenging, wieder herstellen wird,[1] und daß die sechs Dinge, die von Adam genommen wurden, durch den Messias zurückgegeben werden. Aber die Rabbinen können auch Abraham als Wiederhersteller dem Adam gegenüberstellen.[2] Eine zweite Ähnlichkeit ist die Vorstellung, daß die Ereignisse der Endzeit denen der Urzeit entsprechen müssen.[3] Eine dritte liegt darin, daß der

---

[1]) R. Berekhja (um 340) hat im Namen des R. Schemuel (b. Nachman um 260) gesagt: „Obwohl alle Dinge in ihrer Fülle geschaffen worden waren, so wurden sie, nachdem der erste Mensch gesündigt hatte, verschlechtert, und sie werden auch nicht eher zu ihrer (ursprünglichen) Verfassung zurückkehren, als bis der Ben Perec (Messias) kommen wird. Gen r. 12, in StrB I 19.

[2]) Gen r 14 (10c) in StrB III 478. Kühl vermutet, daß der spätere rabbinische Satz „Adamus postremus erit Messias“ schon zur Zeit des Apostels zur jüdischen Dogmatik gehörte. Komm. z. Röm. S. 173.

[3]) Vgl. 4. Esra 7, 29 f.: „Dann wird sich die Welt zum Schweigen der Urzeit wandeln sieben Tage lang wie im Uranfang ...“

In Pesikta r 33 (ed. Friedmann 152 b) wird Gen 1, 1 auf die eschatologische Zeit gedeutet, und alle Zustände der Urzeit finden ihre Entsprechung in den Zuständen der Endzeit.

„Urmensch“-Mythos möglicherweise die jüdische Adamvorstellung beeinflußt hat. So vermutet Joachim Jeremias, daß die Lehre des präexistenten Messias eine Verschmelzung des Urmensch-Mythos mit der Messiaserwartung aufzeigt (ThWB I 141 ff.). Die Juden kannten einen anderen Adam neben dem gefallenen Adam, eine unsterbliche kosmologische Gestalt, die über allen Engeln neben Gott steht und die Summe der Menschheit ist,[1]) und deren Gegner der Teufel ist. Trotz dieser Ähnlichkeiten mit der Paulinischen Vorstellung wird der Messias in keiner erhaltenen Schrift der Rabbinen als der „zweite“ oder „letzte Adam“ bezeichnet (vgl. StrB III 477).

Bei Philo sind Spuren einer Vorstellung wie die des Paulus zu finden. Um den doppelten Schöpfungsbericht (Gen 1, 27 und 2, 6) zu erklären, stellt Philo einen idealen Menschen nach platonischer Denkweise dem geformten, empirischen Menschen gegenüber.[2]) Wahrscheinlich ist er durch einen orientalisch-hellenistischen Mythos vom himmlischen Urmenschen beeinflußt worden; denn er war schwerlich der Schöpfer dieses Gedankens. Philo aber bezieht den Gedanken eines idealen Adam nicht auf den Messias oder die Endzeit. Dagegen fehlt bei Paulus die platonische Ideenlehre, und der Apostel benutzt Gen 2, 6, und nicht 1, 27. Eine Beziehung zwischen Paulus und Philo ist hier nicht festzustellen, um so weniger, als der Idealmensch Philos der erste Adam ist; vgl. dagegen 1 K 15, 45.

Eine dritte Möglichkeit ist der Einfluß gnostischer Spekulationen.[3]) Hier aber ist nichts Sicheres zu sagen, da die Zeugnisse alle entweder viel später als Paulus oder nicht sicher zu datieren sind. Doch war diese Gegenüberstellung von Christus und Adam im

---

[1]) Ez 28, 12 ff. Vita Ad. 128 f. sl. Hen 30, 6 ff. Ex r 31, 1 f., vgl. P. Volz, Die Eschatologie d. jüd. Gemeinde im nt.lichen Zeitalter 1934 S. 189 f.

[2]) legum allegor. I 31, p. 49 zu Gen 2, 7; de opif. mundi § 134, p. 32; vgl. J. Weiß zu 1 Kor 15, 45 ff. S. 375 f.

[3]) Vgl. B. Murmelstein, „Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre“, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes 35 (1928) S. 242 ff. W. Bousset-Greßmann, a. a. O. S. 352 ff., W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907 Kap. IV, E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums 1921 II S. 345 ff., R. Reitzenstein, Iranische Erlösungsmysterien 1921 S. 116. 132; Poimandres 1904, S. 81 ff.

2. Jahrhundert sehr weit verbreitet und von den frühchristlichen Schriftstellern in vielen Einzelheiten ausgeführt.[1])

Es ist vermutet worden, daß irgendwie der gnostische Mythos vom „Urmenschen" oder „Anthropos", einem erlösten Erlöser, weit verbreitet in der orientalischen und hellenistischen Welt,[2]) den Paulinischen Parallelismus beeinflußt hat. Eine gewisse Ähnlichkeit zum Paulinischen „zweiten Adam" besteht darin, daß der „Anthropos" die Summe aller Seelen ist, aber es besteht keine wirkliche Gegenüberstellung zwischen dem „Anthropos" und dem „Erlöser". Trotzdem sind W. Bousset, B. Murmelstein, R. Bultmann (RGG 2. Aufl., „Paulus"), W. Staerk (Soter 1933, S. 160), Joach. Jeremias und E. Lohmeyer (Kol.-Komm. S. 46) der Meinung, daß entweder Paulus so beeinflußt war oder daß die Parallele, Adam und Christus, aus diesem Mythos stammt.

Daß Paulus an uns unbekannte Spekulationen der gnostischen Strömungen anknüpft, mag wohl möglich sein, wenn auch der Beweis sehr lückenhaft und problematisch ist. Doch erstreckt sich die Beziehung nicht weiter als auf die Sprache, denn die Gnosis wußte nichts von einem Heilstod eines geschichtlichen Menschen. So urteilt W. Bousset[3]): „Hier ist die Grenze gegeben, die den

---

[1]) Vgl. B. Murmelstein, a. a. O. S. 246 ff. W. Bousset, Kyr. Chr. 1921 S. 348 (bei Irenäus). Hauptprobleme der Gnosis S. 173 (im pseudo-christlichen Schriftenkreis).

[2]) Der Urmensch war eine der kosmischen Mächte in der Kette der Emanationen oder Äonen (personifiziert), die zwischen der Erscheinungswelt hinauf zum Urwesen sich erstreckten. Weit verbreitet war dieser Mythos vom Urmenschen, der bei den Babyloniern als „Adapa", bei den Persern als „Gayomart", bei den Indern als „Peruša", als „Erlöser-Anthropos" in dem hellenistischen Synkretismus und der Gnosis, als „Ormuzd" in den manichäischen Texten und als „Enoš" in der mandäischen Theologie auftritt (vgl. Joachim Jeremias, „Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum", Deutsche Theol. II 1929 S. 106 f.).

Dieser Urmensch ist in die Materie (aus Verliebtheit) verstrickt und von den Mächten der Finsternis überwunden worden. Aus seinem „Tod" entstand die Welt und die Menschheit. Dieser Urmensch ist aber zugleich der Erlöser, der sich selbst befreit und als ein Lichtwesen in den Himmel zurückkehrt. An dieser Befreiung nehmen die einzelnen Seelen der Menschen teil. Doch urteilt W. Bousset: „Freilich eine beherrschende Rolle spielt der ‚Mensch' (Urmensch, Anthropos), wenn wir von vereinzelten Ausnahmen und dem manichäischen System absehen, in den meisten gnostischen Systemen nicht . . ." Hauptprobl. d. Gnosis 1907 S. 160.

[3]) Vgl. A. Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit 2. Aufl 1921 S. 50. 67 f. 144.

Apostel von der christlichen ‚Gnosis‘ prinzipiell scheidet, mit der er doch so viel gemeinsam hat“ (Kyr. Chr. 2. Aufl. S. 144). Die Gegenüberstellung in Röm 5 dient keinem spekulativen Zweck, sondern soll die missionarische Predigt des Apostels bekräftigen. Die überragende Universalität der Heilswirkung des Todes Christi wird an der Universalität der Unheilswirkung der Tat Adams aufgezeigt. Diesem Zweck dient der rhetorische Parallelismus des Apostels.

Wir wenden uns nun zu der Vorstellung von einem „Neuen“ und einem „Alten“ Bund (*διαθήκη*). In den Einsetzungsworten des Abendmahls (1 K 11, 25) wird Jesu Tod deutlich beschrieben als die Stiftung eines Neuen Bundes. Unsere Frage ist, ob Paulus diesen Gedanken weiter verwendet und ob er bei ihm einen besonderen eschatologischen Sinn hat.

Der Neue Bund ist eine Bezeichnung des Christentums oder des Evangeliums, d. h. bei Paulus der Botschaft des Heils in Christi Tod. So kann er sich Diener des neuen lebenschaffenden Bundes nennen *διακόνους καινῆς διαθήκης* (2 K 3, 6, vgl. R 7, 6). Hier werden also das Christentum und das Judentum, der Neue Bund in Christo und der Alte israelitische Bund gegenübergestellt.

Was Paulus unter einem Neuen Bund meint, ist viel klarer, als was er unter dem Alten versteht. In 2 Kor 3 ist der Alte Bund offenbar der sinaitische Bund und das alttestamentliche Gesetz, aber in G 3, 15 ist die Rede von der unverbrüchlichen Geltung des Abraham-Bundes. Hier wird das Schema vom Neuen und Alten Bund ganz verlassen. Paulus weiß auch von mehreren Bünden, die er unter den Schätzen der Juden nennt (R 9, 4 Eph 2, 12). Einmal kann der Apostel vom Neuen und Alten Bund reden, aber bei einer anderen Gelegenheit stellt er das Evangelium auf eine Stufe mit dem Abraham-Bund. Wir sehen, daß das Evangelium zugleich eine Erfüllung des Alten Bundes und ein Bruch mit dem Judentum ist.

Es ist also klar, daß wir es nicht mit scharf formulierten eschatologischen Vorstellungen zu tun haben, und daß ein eschatologischer Sinn überall, wo Paulus von e i n e m Bund redet, ausgeschlossen ist. Nur in den Einsetzungsworten des Abendmahls

haben wir eine deutliche Beziehung auf Christi Tod, aber auch hier ist ein eschatologischer Gedanke mitinbegriffen, wie die Parallele zu Jer 38 (31), 31 zeigt. Hier wird ein eschatologischer Bund (LXX) dem Alten bei dem Auszug aus Ägypten gegenübergestellt. Nach dem Neuen Bund wird Gott seinen Willen in die Herzen schreiben (38, 33), die Sünden vergeben (38, 34) und eine neue Gottesgemeinschaft zustande bringen (38, 34). Nun ist es merkwürdig, daß Paulus diesen Gedanken in seinen Briefen nicht ausdrücklich verwendet. Vielleicht ist 2 K 3, 6 ein Nachklang der Jeremiasstelle, *καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος*. Obwohl Paulus diese Stelle in R 11, 27 zitiert, tut er es in einem anderen Sinn, als Beleg für die Rettung ganz Israels, obwohl die Juden bisher das Evangelium abgelehnt haben. Wir sind also zu einem negativen Ergebnis gekommen. Obwohl die Anspielung an Jer 31 einen sehr guten Sinn ergibt und sich vorzüglich der eschatologischen Deutung des Todes Christi einfügen ließe, dürfen wir nur vermuten, daß Paulus den Gedanken vielleicht anderswo verwendet haben mag. Der eschatologische Kontrast zwischen dem Neuen und dem Alten Bund bildet eine Voraussetzung für seine Aussagen über den Neuen Bund, ohne daß dies irgendwo ausdrücklich hervortritt.

Ein Blick in die jüdische Eschatologie zeigt, daß eine eschatologische Auffassung des Bundes oder des Neuen Bundes wohl vorhanden war, aber nur in dürftiger Weise.[1])

[1]) Eschatologische Gedanken konnten sich leicht an den Bund anknüpfen, da der Bund den Juden göttliche Verheißungen und Heilsgewißheit verbürgte. Trotzdem sind die Spuren eines eschatologischen Bundes, den Jeremias erwähnt hatte, sehr selten.

In Baruch 2, 35 lesen wir, *αἰώνιον τοῦ εἶναί με αὐτοῖς εἰς θεὸν καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν* (vgl. Jub 1, 16 f. 23 ff. Sir. 18, 11).

Diese Jeremiasstelle wird in den rabb. Schriften selten erwähnt, und dann so, daß der Ton auf der zukünftigen Thora, die ins Herz geschrieben ist, liegt, gegenüber aller nichtigen Thora dieser Welt, die man lernt und vergißt (vgl. StrB III 89 f. 704 Midr Qoh 2, 1 Midr H. L. 1, 2 Pesikt 107 a. Antichristl. Polemik ist Midr H. L. 1, 14 [93 b] in StrB II 279).

Eine deutlichere Spur des Gedankens einer neuen eschatologischen *διαθήκη* findet sich in der Damaskusschrift (Documents of Jewish Sectaries Vol. I: Fragments of a Zadokite Work, ed. from Hebrew MSS in the Cairo, Geniza collection . . . by S. Schechter, Cambridge 1910, R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigr. of the OT Vol. II pp. 785 ff., Gemeinde des Neuen Bundes in Damas-

§ 2. Die eschatologische Finalität des Heils in Christi Tod.

Als Heidenmissionar betont Paulus öfters, daß Christi Tod den Heiden und den Juden, d. h. allen Menschen zugute kommt.[1]) Paulus geht aber viel weiter, indem er Christi Tod kosmische Bedeutung zuschreibt, wie wir in Kol 1, 20 lesen: *καὶ δι᾽ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι᾽ αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Diese Friedensstiftung, die sich auf die Geistermächte bezieht, ist schon geschehen (das Gegenteil von Eph 6, 12) und ist an Jesu Kreuz ausdrücklich gebunden. Dieser kosmische Frieden charakterisiert den kommenden Äon, der mit Christi Triumph in der Endzeit in aller Herrlichkeit geoffenbart wird (1 K 15, 25 ff. Ph 2, 9 ff.; 3, 21). Obwohl sich Paulus dieser kosmischen Bedeutung bewußt ist, führt er sie nicht aus, da es in seiner Art nicht liegt, darüber zu spekulieren. Sie liegt hinter der Vorstellung der zwei Äonen und ist Paulus einfach die notwendige Voraussetzung für die eschatologische Deutung des Heils in Christi Tod.

Dem eschatologischen Rahmen der Deutung des Todes Jesu entsprechend ist das Heil, weil kosmisch in seiner Ausdehnung, von eschatologischer Finalität. Diesen Gedanken macht Paulus anschaulich in dem Bilde von einer Losreißung und Rettung aus diesem Äon durch Christi Tod. In Gal 1, 4 lesen wir: *τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ* . . ., und wiederum in Kol 1, 13 f.: *ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.*

---

kus, ed. L. Rost, Berlin 1933, Lietzmanns Kleine Texte Nr. 167). Eine scharfe Gegenüberstellung zum sinaitischen Bund liegt nicht vor, sondern der at.liche Bund ist ewig (3, 13) und um des at.lichen Bundes willen sendet Gott den Messias und mit ihm die neue Ordnung (6, 1). Bedeutsam ist, daß die Idee des Neuen Bundes schon mit dem Messiasgedanken verbunden ist (vgl. E. Lohmeyer, *διαθήκη* 1913, S. 115 ff.). Diese Sekte befolgte die Gesetze des Neuen Bundes in Erwartung des kommenden Messias.

[1]) Auch die at.lichen Propheten kennen einen Universalismus in der Eschatologie, z. B. Sach 2, 14 f. 8, 22 f. Jes 60, 2 f.; 25, 6 f.

Auch nach späteren jüd. Schriften werden die Heiden sich in der Endzeit bekehren und Gott anbeten in Jerusalem, Tob 13, 11; 14, 6 f. Hen 10, 21; 90, 33 Orac Sib 3, 616. 716 ff., vgl. StrB IV 2 S. 799 ff.

Wie die Worte ἐξαιρέω, ῥύομαι, μεθίστημι zeigen, wird dieser Äon als eine üble Machtsphäre vorgestellt, der die Menschen hilflos untertänig sind. Da aber gerade diese Worte eine Abhängigkeit von der LXX bezeugen, dürfen wir Paulus keine so starke Abhängigkeit von apokalyptischen Vorstellungen zuschreiben.[1]) Die herrschenden Mächte dieses Äons werden als die „Elementargeister" bezeichnet (στοιχεῖα τοῦ κόσμου G 4, 3), als die „Macht der Finsternis" (Kol 1, 13) im Kontrast zu den „Heiligen im Lichte" (1, 12), als ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (Eph 2, 2, wobei der Teufel gemeint wird).[2]) Das Leben nach diesem „Herrscher" stellt Paulus einem Leben der Sünde gleich, und den Dienst unter den „Elementargeistern" auf dieselbe Stufe wie den Dienst des Gesetzes (G 4, 3 ff.). Wir dürfen also zu diesen Mächten den Fluch und die Macht des Gesetzes stellen. Nach bekannten Paulinischen Gedankengängen hängen Sünde, Fleisch, Tod und Gesetz in verhängnisvoller Weise zusammen. Also sind die Mächte dieses Äons beides, die dämonischen gottwidrigen Mächte im Kosmos und die Mächte der Sünde und Schuld und der Fluch des Gesetzes in dem Bereich der Menschheit. Unmöglich ist es, daß der Mensch sich selbst aus dieser Verhaftung befreien könnte. Er darf also nur auf eine wunderbare eschatologische Befreiung hoffen, eine Überwindung dieser Mächte oder eine Rettung aus ihrer Gewalt, bei der die Welt einstürzen und eine neue kommen müßte!

---

[1]) ἐξαιρέω kommt in der AG mehrmals vor, 7, 10. 34; 12, 11; 13, 17; 26, 17. In der LXX erscheint es sehr oft in bezug auf Gott als Retter aus einer Gewalt: ἐξελέσθαι αὐτοὺς ἐκ χειρὸς Αἰγυπτίων Ex 3, 8 vgl. 18, 4. 8. 9. 10 Js 41, 3; ἐξελοῦ με, κύριε, ἐξ ἀνθρώπου πονηροῦ Ps 139, 1 vgl. Jer 38, 11. Sehr ähnlich wie bei Paulus heißt es in Sir 51, 12: ἐξεῖλόν με ἐκ καιροῦ πονηροῦ.

In derselben Weise wird ῥύομαι in den Psalmen gebraucht in Hinweis auf die Macht, mit der Gott aus Not, Tod, Sünde und fremder Gewalt rettet (vgl. Ps 17, 17 ff.; 21, 4; 24, 20; 39, 3; 53, 13; 59, 5; 71, 12; 106, 6. 20 vgl. weiter Sap 10, 6; 13, 15 Js 44, 6; 47, 4; 48, 17; 49, 17. 26; 54, 5. 8 Ps Sal 13, 3).

Beide Wörter werden auch zusammen gebraucht, wie in Ps 143, 7: ἐξελοῦ με, καὶ ῥῦσαί με ἐξ ὑδάτων πολλῶν oder Dan 3, 88: ἐξείλατο ἡμᾶς ἐξ ᾅδου... καὶ ἐρρύσατο ἡμᾶς.

[2]) Vgl. Philo, Gigantes I 263 (Mangey) und conf. ling. I 413, wo auf die herrschenden Geister der Luft hingewiesen wird (Haupt, Komm. zu Eph. 2, 2). Im Test der 12 Patriarchen (Benj. 3) ist der Teufel ein ἀέριον πνεῦμα genannt, vgl. StrB IV 2 S. 802.

Gewiß sind Spuren eines eschatologischen, kosmischen Kampfes zwischen Gott und den Mächten der Finsternis vorhanden, aber das Entscheidende in diesen zwei Aussagen ist, daß diese Losreißung und Versetzung in das Königreich des Sohnes eine gegenwärtige christliche Erfahrung ist (Paulus verwendet sogar den Aorist!). Ein für allemal ist dem Christen das eschatologische Heil zuteil geworden durch Christi Tod. Die Äonenwende ist nicht ein mythologisches Schauspiel, das vorbeizieht wie ein Szenenwechsel auf der Bühne, sondern eine lebendige religiöse Erfahrung, und bedeutet, wie Paulus ausdrücklich sagt, die Vergebung der Sünden. Es stehen also hier zwei Gedankenreihen nebeneinander, die kosmische Weltenwende in Christi Tod und die eschatologische Rettung des einzelnen. Auf das letztere legt Paulus Nachdruck, aber keines von beiden behält seine volle Bedeutung, wenn es isoliert wird.

Das eschatologische Heil in Christi Tod wird auch mit dem Worte *ἀπολύτρωσις* ausgedrückt. Dieses Wort hatte von Haus aus eine eschatologische Bedeutung im Judentum, wie in Lk 24, 18 die Befreiung des jüdischen Volkes in der Endzeit von der Knechtschaft der Völker nach dem Vorbild der Erlösung aus Ägypten.[1]) Paulus verwendet das Wort aber nicht immer in seiner vollen eschatologischen Bedeutung. Von den drei Stellen, wo die Beziehung auf die letzten Tage deutlich ist, R 8, 23; Eph 4, 30 und Eph 1, 14, enthalten die beiden ersten keine Beziehung auf Christi Tod, während die dritte sich nur indirekt darauf bezieht. Doch wird die *ἀπολύτρωσις* deutlich mit Christi Tod verbunden in Eph 1, 7: *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων* . . . Wir haben es wieder mit einer charakteristischen doppelten eschatologischen Bedeutung zu tun, aber so viel ist klar, daß das Wort auch für das eschatologische Heil in Christi Tod gebraucht wird.

Das Heil, das Paulus verkündigt, ist eine Rettung von dem Zorn Gottes im Endgericht auf Grund des Todes Christi. So sagt er deutlich: . . . *σωθησόμεθα δι᾽ αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς* (R 5, 9); *Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης* (1 Th 1, 10). Mit aller Dringlichkeit ruft Paulus: „Jetzt ist der Tag des Heils"

[1]) Vgl. F. Weber, Jüd. Theologie 1897 S. 364 ff. Auch in Lk 21, 8 hat das Wort diese eschatologische Bedeutung.

(1 K 6, 1—2, mit den Worten Jesajas), nachdem er vom Tode Christi und von der Versöhnung gesprochen hat. Der ganze Rechtfertigungsgedanke, der aufs engste mit Jesu Tod verbunden ist, verliert seine Kraft, wenn man die eschatologische Voraussetzung und die Richtung auf das Endgericht nicht mitrechnet.[1])

Indem Paulus die Finalität eines eschatologischen Heils in Christi Tod verkündigt, befolgt er die allgemeine Richtung der Heilshoffnungen des Judentums, die auch stark eschatologisch gefärbt waren. Die at.lichen Propheten hatten die Hoffnung auf das Heil schon mit einer Welterneuerung verbunden, und etliche hatten eine solche Tätigkeit dem Messias zugeschrieben.[2]) In den späteren apokalyptischen Schriften folgt das Heil auf den Untergang dieser Welt.[3]) Beide, Propheten und Apokalyptiker, teilten gemeinsam eine Hoffnung auf ein endgültiges eschatologisches Heil. Typisch in dieser Hinsicht ist eine späte rabbinische Aussage[4]): „In dieser Welt wurden die Israeliten aus Ägypten (erlöst) und (dann wieder) geknechtet unter Babel, (erlöst) aus Babel, (geknechtet) unter Medien, (erlöst) aus Medien, (geknechtet) unter Griechenland, (erlöst) aus Griechenland, (geknechtet) unter Edom (Rom), und aus Rom wird Gott sie erlösen, und dann werden sie nicht mehr geknechtet werden, wie es heißt: Israel wird erlöst durch Jahve mit ewiger Erlösung, ihr werdet nicht beschämt und nicht zuschanden in ewige Ewigkeiten" (Pesik 110b). Man wurde nicht müde, dieses Heil in den hellsten Farben auszumalen und dabei eine kosmische Weltenwende, einen Weltuntergang vorauszusetzen. Obgleich alle Züge eines nationalen Heils bei Paulus

---

[1]) Sehr klar und energisch hervorgehoben von H. D. Wendland a. a. O.

[2]) Z. B. Jes 7, 14ff.; 9, 1—6; 11, 1—9 Micha 5, 1—5 Sach 9, 9—10 Jer 13, 5—6; 33, 15f.

[3]) „Der wichtigste und stärkste Einfluß, ... der aus orientalischem Denken erwuchs, war der einer dualistischen Eschatologie ... Die stärkste Gabe, die in diesem Zusammenhang der Orient dem Judentum und über das Judentum hinaus dem Christentum gegeben hat, ist der Erlösungsgedanke. Im eigentlichen Sinn erwächst er erst auf dem Hintergrund des Dualismus." G. Kittel, Die Religionsgesch. u. d. Urchristentum 1932 S. 62.

[4]) „Bei der Erlösung durch Fleisch und Blut gab es hinterher Knechtung, bei der Erlösung durch Gott (in den Tagen des Messias) gibt es keine Knechtung wieder." Tanch B § 18 (36a), vgl. Midr Ps. 31 § 2 (119a) Midr Ps 50 § 3 (140b, 13), in StrB IV 2 S. 861.

fehlen, macht es dieser Hintergrund doch verständlicher, warum Paulus, wenn er an das Heil denkt, dem Heil kosmische Bedeutung und eschatologische Finalität zuschreibt.

§ 3. Ergebnisse.

Fassen wir nun die Erörterungen über Sinn und Herkunft des eschatologischen Rahmens für Christi Tod bei Paulus zusammen, so muß man zugeben, daß der Apostel vieles aus der jüdischen Apokalyptik übernimmt. 1. Er hat den Blick des Apokalyptikers für das Weltall. Er sieht die Weltgeschichte als ein Ganzes, wie es schon bei Daniel der Fall war, und durch das astrologische Weltbild beeinflußt, weiß er von kosmischen und metaphysischen Gegensätzen, die weit über die Menschenwelt hinausgehen.[1]) 2. Er nimmt teil an der allgemeinen Erwartung eines endgültigen eschatologischen Heils, d. h. einer Erlösung, die ein Freiwerden von dieser Welt und Teilnahme an der zukünftigen Welt ist. Sie ist für ihn eine selbstverständliche Anschauung, und er kann deshalb die eschatologischen Vorstellungen seiner Zeit so verwenden, wie sie am besten seiner Botschaft dienen.[2]) 3. Das geläufige Schema von zwei Weltzeiten, zwei Äonen, die räumlich und zeitlich, zugleich gegenwärtig und zukünftig vorgestellt und wechselnd als *κόσμος*, *καιρός* und *αἰών* bezeichnet werden, ist dem apokalyptischen Seher, den Evangelien und Paulus gemeinsam.[3]) 4. Wie der Apokalyptiker schildert auch Paulus diesen Äon als einen bösen. Doch hat der Pessimismus eines 4. Esra einen dumpfen, resignierten Ton gegenüber der energischen, hoffnungsvollen Botschaft des Apostels. 5. Im beschränkten Sinn entwickelt der Apostel seine eigene Gnosis, indem er Christi Tod in einen kosmischen,

---

[1]) Vgl. G. Kittel, Die Religionsgesch. u. d. Urchristentum 1932 S. 63.

[2]) Bousset-Greßmann urteilen: „Erst in der Verkündigung Jesu und vor allem auch in der des Paulus entwickelte sich der Glaube an die unmittelbar bevorstehende Wende der Zeiten und das Gericht zu großer Energie und verlieh der Frömmigkeit eine unbeschreibliche Schwungkraft," a. a. O. S. 249.

Paulus aber setzt voraus, daß seine Leser diese eschatologische Sprache ohne besondere Erklärung verstehen können.

[3]) „. . . dieser eschatologische Grundton der Erlösererwartung des NTs . . . weist . . . über die Bibel hinaus . . . in den weltanschaulichen Hintergrund des Alten und Neuen Testaments, in die religiöse Weltzeitalterslehre, die das ganze antike mythische Denken beherrscht." W. Staerk, Soter 1933 S. 139 f.

eschatologischen Rahmen stellt, wie es am ehesten in der Gegenüberstellung von Adam und Christus nachweisbar ist. Der fragmentarische und unsichere Charakter der Beweise, sowie die Tatsache, daß die christliche Gnosis sich erst später entwickelt, warnt uns vor allzu weitgehenden Folgerungen in dieser Hinsicht.

In entscheidenden Punkten aber weicht Paulus von der jüdischen Apokalyptik ab. 1. Redet er in der eschatologischen Terminologie seiner Zeit, so übernimmt er doch in keiner Weise Motiv und Inhalt der jüdischen Apokalyptik. Der Ausgangspunkt ist Christi Tod und seine Heilsbedeutung, nicht das eschatologische Schema des Apokalyptikers oder Gnostikers. Mythologische Schwülstigkeit und Spekulation fehlen Paulus ganz. Er stützt sich nicht auf Geheimwissen und macht keine Hinweise auf eschatologische Zeichen und Wunder (wie etwa die Synoptiker in dem Kreuzigungsbericht, e. g. auf die Auferstehung der Toten, die Finsternis usw.). Er weilt nicht bei einer Theorie der Endzeit und sucht keinen Beweis durch eine apokalyptische Zeitrechnung. Er bleibt durchaus bei der Sache. Apokalyptische Vorstellungen sind für Paulus nicht Beweise, sondern Illustrationen für seine Deutung des Todes Christi. 2. Die apokalyptischen Schriften, die einen Dualismus der zwei Äonen kennen, sehen den Wendepunkt nicht in dem Kommen des Messias, sondern im Endgericht. Paulus aber verkündigt den Tod des Messias Jesus Christus als den Wendepunkt, und tut dies aus inneren Gründen, weil er nämlich in diesem Geschehen das eschatologische Heil sieht. Freilich ist Paulus auch der Meinung (wie die Synoptiker und das AT), daß der neue Äon erst endgültig erscheinen wird, wenn dieser Äon in der Endzeit untergeht. Paulus übernimmt aus der jüdischen Apokalyptik die Terminologie, aber nicht den sachlichen Inhalt seiner eschatologischen Deutung des Todes Jesu. 3. Er weicht von der jüdischen Apokalyptik entschieden ab, indem er das Heil in Christi Tod streng religiös auffaßt. Vorstellungen des völkischen, nationalen Heils fehlen bei ihm. Obwohl der Anbruch der Heilszeit mit Christi Tod von allerweitester kosmischer Bedeutung als Wende der Äonen ist, legt Paulus seinen Nachdruck auf die lebendige, gegenwärtige religiöse Erfahrung. Diese Charakteristik ist eher bei den at.lichen Propheten zu finden (e. g. Jer. 31) als bei den jüdischen Apokalyptikern.

Dieser Vergleich zeigt uns, worauf es bei diesem eschatologischen Rahmen ankommt. Paulus will die Absolutheit des Heils durch Christi Tod in der Sprache seiner Zeit veranschaulichen. Sinn der Weltgeschichte ist für den Apostel ihre Heilsgeschichte, und das Heil ist nun in Christi Tod angebrochen. Auf der religiösen Heilsbedeutung des Todes Christi liegt der Hauptakzent.

Zweites Kapitel.

Nähere Bestimmung des Heils in Christi Tod durch Ausdrücke und Bilder des Apostels.

§ 1. Theologische Voraussetzungen dieses Heils als Ende der Herrschaft des Gesetzes, der Sünde und des Todes.

Wir haben charakteristische eschatologische Züge in der Paulinischen Deutung, die den Tod Christi einrahmen, schon erwähnt, und es wäre möglich, die ganze Paulinische Deutung unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Wir wollen aber unter Anerkennung dieser allgemeinen eschatologischen Richtung die Paulinischen Bilder und Ausdrücke, die der Verkündigung der Heilsbedeutung des Todes Jesu dienen, jetzt näher ansehen. Eine grundlegende Voraussetzung dieser Heilsbedeutung ist die Antithese zwischen dem Gesetz und Christi Tod, zwischen der dunklen, hoffnungslosen Unterworfenheit unter die Mächte des Gesetzes, der Sünde und des Todes und dem leuchtenden Heil in Christi Tod. Weil Christi Tod der Anbruch des neuen Äons ist, muß er auch der Religion des Alten Bundes, dem Gesetz, dem Judentum, die alle dem alten Äon angehören, scharf gegenüberstehen.[1]) Weil diese Gegenüberstellung bei Paulus besonders hervortritt, müssen wir zuerst über diese theologische Voraussetzung Klarheit gewinnen, bevor wir die einzelnen Bilder und Ausdrücke richtig verstehen können.

---

[1]) Vgl. E. Lohmeyer, Grundlagen der paul. Theol. S. 91 ff. für eine geistreiche metaphysische Deutung der übergeschichtlichen und eschatologischen Bedeutung des Todes Christi als Ende des Gesetzes.

In dieser Hinsicht ist auch zu erwähnen, daß Paulus zu sachlich denkt, um solch ein Theologumenon zu gebrauchen wie die Vorstellung des Judentums, daß in der Heilszeit das Gesetz zum großen Teil hinfällig sein würde (StrB I 246 f.).

Mit einem tiefen Verständnis für das Wesentliche[1]) und dem kraftvollen Vorstoß eines Kämpfers verkündigte Paulus, daß Christi Tod das Ende des Gesetzes sei. Dieser Gedanke ist in Gal 2, 21 zusammengefaßt: *εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν* (vgl. G 5, 4; R 4, 14). Rein äußerlich gesehen war der Zusammenhang „Christi Tod und Ende des Gesetzes" gar nicht klar und einleuchtend. Paulus, der bekehrte Pharisäer, der Heidenmissionar und Theologe, aber sah ihn in dem Gegensatz zwischen Christi Tod und dem Gesetz als Heilsweg. So konnte Paulus ein Entweder—Oder predigen; entweder das Gesetz als Heilsweg, auf dem jeder Mensch scheitern muß, oder der Heilsweg, in Jesu Tod begründet, auf dem jeder Mensch durch Glauben gerettet werden kann. Ist die wahre Rechtfertigung der Zweck des Todes Christi (R 3, 26), dann ist das Gesetz als Mittel der Selbstgerechtigkeit ausgeschlossen[2]) und seiner Geltung ein Ende gesetzt.

In Wirklichkeit, sagt Paulus, sollte das Gesetz das Heil überhaupt gar nicht vermitteln (G 3, 19). Es ist den Verheißungen (auf das Heil in Christo) gegenüber sekundär (R 4, 6 ff. G 3, 15 ff.), es ist vergänglich und zeitbegrenzt (2 K 3, 6 ff. R 7, 6) und nicht unmittelbar von Gott (G 3, 19 f.).[3]) Da seine verhängnisvolle Verbindung mit Sünde und Tod von Gott gewollt war, ist Christi Tod ein Ende des Mißverständnisses (*ἀγνοοῦντες* R 10, 3), das im Gesetz einen Heilsweg suchte. Aber andere Geltung hat das Gesetz doch. Identisch mit dem AT, bezeugt es den Grundsatz der Gerechtigkeit durch den Glauben (R 3, 21 G 3, 6 R 4) und hat so die Bedeutung des Todes Christi begründet und ihn verheißen

---

[1]) „Nur in einem Punkt ist Paulus sicher original, darin, daß er die Bedeutung des Kreuzestodes Christi in Beziehung zur Ablösung des Gesetzes bringt." W. Bousset, Kyr. Chr. 2. Aufl. S. 161.

[2]) A. Schweitzer meint, daß Paulus dazu gezwungen war, das Ende des Gesetzes zu verkündigen, auf Grund seiner Eschatologie und des mystischen Seins in Christo. Eine übernatürliche Welt besteht bereits im Bereiche der von Sterbens- und Auferstehungskräften durchfluteten Leiblichkeit der in Christo seienden Erwählten. Außerhalb derselben gilt noch das Gesetz und wird so gelten, bis das messianische Reich kommt, aber nicht über solche, die in Christo sind. Die Mystik des Apostels Paulus 1930 S. 185.

[3]) A. Schweitzer meint, daß Jesu Tod das Ende des Gesetzes ist, da das Gesetz durch Engel gegeben war und Jesu Tod die Engelmacht beendete. A. a. O. S. 73.

(vgl. R 15, 8). Das Gesetz als ethische Norm gilt auch zur Lebenszeit der Christen (R 3, 31; 8, 4; 13, 8 ff. 1 K 7, 19; 9, 21), ist heilig und pneumatisch (R 2, 20; 7, 12—14), und als Heilige Schrift liefert es dem Apostel viele Beweise für die christliche Lehre. In dieser Hinsicht muß man den Satz „Christi Tod ist Ende des Gesetzes" einschränken.

Eine zweite Einschränkung besteht darin, daß das Gesetz zu Ende ist nicht nur kraft des Todes Christi, sondern auch kraft seiner Erhöhung. In der Überwindung der Sünde wird das Gesetz durch Christi Geist verdrängt.[1]) Wenn aber Paulus so die Auferstehung betont, muß er das Kreuz als Vorbedingung für sie und für die Teilnahme an Christi Geist auch in den Mittelpunkt rücken.

Das Ende des Gesetzes in Christi Tod ist nicht nur ein objektives Geschehen, sondern auch ein religiöses Erlebnis. Beide sind unlösbar verbunden, wie R 6 u. 7; 8, 2 ff. zeigen. In diesem Sinn müssen wir auch das Paulinische Urteil über das Gesetz beschränken.

Diese ausschließende Gegenüberstellung wird von Paulus so oft betont, wohl weil er durch sein Bekehrungserlebnis[2]) und seine Tätigkeit als Missionar bei den Heiden und in der jüdischen Diaspora zu dieser Einsicht gekommen ist. Durch sein Bekehrungserlebnis und bei seinem Kampf mit den Judaisten wurde es ihm klar, daß das Heil nicht durch das jüdische Gesetz zu erreichen sei. Gerade weil Christi Tod das Ende des Gesetzes ist, hatte er Heilsbedeutung auch für die Heiden und rechtfertigte Pauli Heidenmission.[3])

---

[1]) Vgl. R 7, 6 2 K 3, 6. J. Schneider nennt dies Ja und Nein zum Gesetz eine eschatologische „Realdialektik", die von der entstehenden Weltenwende in Jesus Christus her die Wahrheit dem Gesetze beimißt, es als Gottes richterlichen, durch Gebot Sünde aufdeckenden Willen bejaht (R 3, 19 f.; 7, 7 ff.), aber die Erlangung der Gerechtigkeit aus dem Gesetz verneint: die eigene Gerechtigkeit ist Ungehorsam gegen die Gerechtigkeit Gottes (R 3, 10). Das Nein und Ja aber sind in dieser Weise nur möglich durch das geschichtliche Heilsereignis Jesus Christus." Die Verkündigung des Paulus 1933 S. 21, vgl. H. D. Wendland, a. a. O. S. 17.

[2]) R 7 bezeugt Pauli persönliches Erleben seiner Ohnmacht gegenüber der Sünde und dem Gesetz, freilich nachträglich und theologisch gesehen.

[3]) Eph 2, 7 ff. G 3, 14. 28 f. R 3, 28—30; 10, 4 ff., vgl. 4, 16. Diese be-

Betrachten wir nun die Färbung der einzelnen Stellen, an denen das Prinzip, Christi Tod sei das Ende des Gesetzes, bei Paulus vorkommt! In R 10, 4 heißt es: *τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.* Da dem Zusammenhang nach der Unterschied zwischen Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit betont wird, übersetzen wir dort am besten *τέλος*, mit „Ende", mit als „Ziel".[1]) Wie Vers 9 zeigt, denkt Paulus auch an Christi Auferstehung. Weil Christi Tod die einzige Möglichkeit der Rechtfertigung bildet, sind die Juden, die das Gesetz üben, ohne seinen wahren Sinn zu verstehen, auf dem falschen Weg gewesen und sind über den Stein des Anstoßes gestolpert.

Auf ähnliche Weise wird das Gesetz als ein Hindernis zum Heil in Eph 2, 14 f. geschildert: *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας.* Als solches trennt es die Heiden von den Juden, kann die Sünde nicht überwinden und macht den „Frieden" unmöglich. Was in Christi „Fleisch" geschah, war sein Tod; er hat das Gesetz vernichtet und eine neue Einheit, einen neuen Frieden durch diesen Heilsweg hergestellt.

Dasselbe Prinzip kehrt wieder in R 3, 21: *Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται.* Dabei ist *χωρὶς νόμου* parallel zu V. 28 *δικαιοῦσθαί . . . χωρὶς ἔργων νόμου* und steht in Gegensatz zu *διὰ γὰρ νόμου* in V. 20. Nachdem Paulus gezeigt hatte (1, 18 bis 3, 20), daß das Heil nicht durch das Gesetz zu erlangen sei, verkündigt er für die Gläubigen den Tod Christi als den Grund der Rechtfertigung und des Heils, unabhängig vom Gesetz.

Christi Tod steht nicht nur im prinzipiellen Gegensatz zu dem Gesetz, sondern er folgt auch zeitlich darauf. Von Adams Übertretung bis Christus (R 5, 12—21) herrschten Sünde und Tod (unter dem Gesetz), aber nach Christi Tod herrscht nicht das Gesetz, sondern die Gnade. So auch in Gal 3, 23—25: *πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συνκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι. ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν· ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν.* Das Schema von Gal 3, 6—14 ist

---

sondere Berufung betont Paulus auch in Verbindung mit seinem Bekehrungserlebnis vgl. G 1, 15 f., auch AG 9, 15; 22, 15; 26, 17 ff.

[1]) Letzteres die griechischen Väter und die ältere dogmatische Exegese, ersteres Th. Zahn, Kühl, Lietzmann, Althaus, Moffat.

dasselbe wie in Gal 3, 15—29: a) Abraham und der Segen oder die Verheißung 6—9; 15—18, b) die Zwischenzeit, die unter dem Fluch des Gesetzes steht, oder die Zwischenzeit des Gesetzes als *τῶν παραβάσεων χάριν*, als Kerkermeister und Pädagog 10—12; 19—24, c) die Befreiung vom Fluch und die Teilnahme der Heiden an dem Abrahamsegen oder die neue Sohnschaft und Erbschaft (der Verheißung) für alle Heiden und Juden in Christo (d. h. durch Christi Kreuzestod) 13—14; 25—29. Der Gegensatz zwischen Christi Tod und dem Gesetz ist derselbe wie zwischen Segen und Fluch, Freiheit und Sklaverei, Sohnschaft und Unmündigkeit, dem neuen Äon und dem Äon des Gesetzes. Diese zeitliche Folge ist offenbar ein Grundzug des Abschnittes als eines Ganzen und spricht gegen die Deutung, Christus sei das Ziel des Gesetzes (das nur ein Zwischending ist und den Glauben ausschließt).[1])

Weil Christi Tod so dem Gesetz gegenübersteht, wird das Heil in diesem Geschehen vielfach durch die Lage unter der Herrschaft des Gesetzes, der Sünde und des Todes bestimmt[2]) und bekommt dadurch seine Realität und Bedeutung. Diese theologische Stellung des Todes Jesu ist von Paulus planvoll ausgearbeitet worden.

Charakteristisch für das Paulinische Denken ist seine Scheu vor Abstraktionen. So personifiziert er nach semitischer und antiker Art das Gesetz, das zusammen mit der Sünde und dem Tode[3]) eine versklavende Macht über die Menschheit ausübt. Ihm erscheint das Gesetz als eine lebendige Macht, *ὅτι ὁ νόμος κυριεύει* (R 7, 1 vgl. 6, 12. 14), die Sünde[4]) *ἐβασίλευσεν . . . ἐν τῷ θανάτῳ* (R 5, 21 vgl. 6, 14. 17. 20 ff.; 7, 14. 17. 20 G 2, 17) und der Tod *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι . . . ἐβασίλευσεν* (R 5, 17 vgl. 12, 6. 9 1 K 15, 55 Hos 13, 14).

---

[1]) Vgl. E. Kühl, Komm. z. Röm., S. 264 f.

[2]) Die Grundlage der Erlösungslehre des Paulus ist der sittliche Pessimismus ohne Kraft, das Böse zu überwinden. Weinel, Bibl. Theol. 1913 S. 279.

[3]) Wie auch Fleisch, Gerechtigkeit, Glaube, Gnade, Liebe usw. Der Gegensatz zur Herrschaft des Gesetzes usw. ist die neue Herrschaft der Gnade (R 5, 21), der *δικαιοσύνη* (R 10, 3 vgl. 6, 13. 16. 18. 19. 20 ThWB II S. 213.

[4]) M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 1909, S. 119 weist hin auf die *Ἁμαρτίαι χθόνιαι*, Götter der Unterwelt, in Paris. Zaub. Pap., ed. Wessely, Wiener Denkschr. ph.-hist. 36, V. 1448.

Diese drei verhängnisvollen Mächte sind oft zusammen genannt (R 8, 2 vgl. 1 K 15, 56 R 5, 21; 7, 5) und sind innerlich miteinander verkettet. Das Gesetz bewirkt das Sündenbewußtsein (R 3, 20 vgl. 7, 13), regt zur Sünde an (R 7, 13), vermehrt die Sünde (R 5, 20), und dies alles mit göttlicher Absicht (G 3, 19 vgl. 3, 22 R 4, 15; 7, 5 ff.; 8, 2 f.). Mit der Sünde kommt der Tod (R 6, 21 ff. vgl. 7, 5. 9 ff.; 8, 2 f.), und auch das Gesetz wirkt den Tod (2 K 3, 6 ff.).

Universal ist der Bereich dieser Mächte, wie es in Gal 3, 22 heißt: *ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν ἵνα ἡ ἐναγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (vgl. R 1, 18 ff.; 3, 9. 23; 5, 12 1 K 15, 17). Dementsprechend waltet Gottes Zorn über allen außerhalb des Evangeliums und macht die Gottesgemeinschaft unmöglich.[1]). Diese Trennung ist ewig, und ein verdammendes Gericht steht den Menschen bevor, denn das Gesetz hat eine unverbrüchliche Geltung (R 2, 1 ff.).

Diese allgemeine Sündhaftigkeit und der allumfassende Bereich des Gesetzes, der Sünde und des Todes dienen als Folie für die Gnade Gottes und den neuen Heilsweg in Christi Tod. Dieser Grundsatz des Kontrastes[2]) ist bei Paulus oft zu beobachten, z. B. G 3, 22—29 R 1, 18—3, 20 Eph 2, 11—22 R 5, 12—21. Diese Methode der Gegenüberstellung ist bezeichnend für die Vorliebe des Apostels für Antithesen und entspricht der Gegenüberstellung der zwei Äonen in Christi Tod.

Genau so real wie die Herrschaft dieser Mächte ist die Realität des Todes Christi und seiner Bedeutung. Dem jüdischen Erbe Pauli entsprechend, dient das Gesetz als unentbehrliche und unumstürzliche Voraussetzung für die Deutung des Todes Jesu.[3]) Deswegen hebt

---

[1]) R 1, 18. 24 ff.; 2, 2 ff.; 3, 19 ff.; 4, 15; 5, 9 G 3, 10 Eph 2, 3.

[2]) Vgl. 4. Esra 8, 31—36 als eine Parallele zu diesem Gedanken: 31. „denn wir und unsere Väter haben in Werken des Todes dahingelebt, du aber bist gerade, weil wir Sünder sind, der Barmherzige genannt. 32. Denn gerade weil wir nicht Werke der Gerechtigkeit haben, wirst du, wenn du einwilligst, uns zu begnadigen, der Gnädige heißen. 33. Denn die Gerechten, denen viele Werke bei dir bewahrt sind, werden aus eigenen Werken den Lohn empfangen ... 35. Denn in Wahrheit niemand ist der Weibgeborenen, der nicht gesündigt, niemand der Lebenden, der nicht gefehlt hat. 36. Denn dadurch wird deine Gerechtigkeit und Güte, Herr, offenbar, daß du dich derer erbarmst, die keinen Schatz von guten Werken haben."

[3]) Wie Schlatter bemerkt, nicht durch die Flucht vom Gesetze weg in die

Paulus den furchtbaren Ernst des Todes Christi hervor (2 K 5, 21 G 3, 13) und nennt sein Evangelium einfach das Wort vom Kreuz.[1])

Inhaltlich wird das Heil in Christi Tod bestimmt als Gegenteil der Schuld und der Unterworfenheit der Menschen unter das Gesetz und die üblen Mächte dieses Äons. Christi Tod ist gegen die Sünde gerichtet[2]) und durch seinen Tod wird die Gerechtigkeit Gottes den Menschen zuteil[3]) (in Gegensatz zur Gesetzesgerechtigkeit). Er schafft Frieden (Eph 2, 15) und Rettung vor dem göttlichen Zorn (R 5, 9 1 Th 5, 9). Durch ihn empfängt der Christ Gerechtigkeit, Segen, Sohnschaft (2 K 5, 21 G 3, 13; 4, 3 f.), alles das Gegenteil von dem vorigen Stand unter dem Gesetz, der Sünde und dem Fluch. Stellt man dann das Heil im allgemeinen bei Paulus, ohne Erwähnung des Todes Christi, dem vorchristlichen Zustand gegenüber, so läßt sich der Kontrast noch viel weiter ausführen.

§ 2. Christi Tod als eine Überwindung der Geistermächte.

Nicht durch das Suchen nach einem Lehrsystem, sondern durch eine genaue Untersuchung der einzelnen Bilder und Ausdrücke des Apostels, die von Christi Tod handeln, werden wir die Paulinische Deutung und Denkart am besten verstehen können.[4]) Freilich gehören diese Aussagen in größere Zusammenhänge hinein, wie der eschatologische Rahmen des Todes Jesu, der ausschließende theologische Gegensatz zum Gesetz, was wir schon angedeutet haben und bei den Einzelheiten werden sehen können. Ohne dabei zu

---

Anomie, sondern nur durch die Befreiung vom Gesetz kann dem Menschen die Hilfe kommen. Theol. d. Apostel 2. Aufl. 1922 S. 274.

[1]) 1 K 1, 17 f. G 5, 11; 6, 12 Kol 1, 20; 2, 14 vgl. 1 K 1, 23; 2, 2. 8 G 3, 1.

[2]) G 1, 14 Kol 1, 14; 2, 13 f. 1 K 15, 3 R 4, 25; 6, 10.

[3]) G 3, 23 R 3, 21 ff.; 5, 9; 8, 4; 10, 4 2 K 5, 21.

[4]) A. Deißmann in seiner rhetorischen Polemik gegen eine dogmatische Analyse der Paulusbriefe sieht das Heil „in Christo" durch fünf „Bilderkreise" „illustriert": Rechtfertigung, wo der Mensch als Angeklagter vor Gott steht, Versöhnung, wo er als Feind vor Gott steht, Vergebung, wo er als ein Schuldner dasteht, und Erlösung und Sohnesannahme, wo er als Sklave vor Gott steht. Paulus 2. Aufl. 1925 S. 130 ff.

Wir meinen aber, daß die Paulinische Theologie doch nicht in Bilder aufgelöst werden darf, sehen diese aber als einen Ansatzpunkt an, um in seine Gedankenwelt hineinzudringen.

systematisieren, wollen wir nun um der Klarheit willen die vielen Bilder in drei lose Gruppen teilen. Indem Paulus die Herrschaft des Gesetzes, der Sünde und des Todes als eine kosmische, versklavende Macht auffaßt, kann er das Heil in Christi Tod als eine Überwindung der Geistermächte schildern. Wir haben die Vorstellung einer Rettung aus dem bösen Äon schon erwähnt, aber Paulus deutet auch einen Sieg über die Geistermächte in Christi Tod an. Weil der Hauptton auf der menschlichen Schuld und Sünde liegt, treten diese Bilder in der ersten Gruppe nur unklar hervor, aber in der zweiten Gruppe finden wir zahlreiche Bilder, die vom Heil als einer Tilgung der Schuld reden. Hier verwendet Paulus die Bilder vom Loskauf, vom Schuldbrief, von Sühne und Opfer. Grundlegend bei diesen Bildern ist der Gedanke der Stellvertretung. Die dritte Gruppe von Bildern aber zeigt die tiefste Deutung des Heils in Christi Tod. Faßt Paulus das menschliche Unheil als eine Trennung von Gott auf, so verwendet er in seiner Deutung des Todes Jesu das Bild einer Versöhnung und Friedensstiftung. Dies ist der Gipfel seiner Deutung des Todes Jesu.

Es scheint, daß in den unklaren und fragmentarischen Hinweisen auf eine Beziehung zwischen Christi Tod und den Geistermächten[1]) mythologische Gedanken vorliegen, etwa, daß Christus in seinem irdischen Leben diesen kosmischen Mächten untertänig war,[2]) daß er oder Gott im Kampf den Sieg über sie errungen hat, der aber erst in der Endzeit vollendet wird. Obwohl die Entscheidung schon gefallen ist, haben die Christen paradoxerweise es immer noch mit diesen Mächten zu tun (vgl. G 4, 3 ff. Eph 2, 2; 6, 12 f.).

Ob das kriegerische Bild in Kol 2, 15 [Gott] *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ* sich spezifisch auf Jesu Tod bezieht, ist zweifelhaft.

---

[1]) Vgl. W. Foerster, *ἐξουσία* in ThWB II 568 ff., W. Bousset, ZNTW 19 S. 64, und die Kommentare von M. Dibelius zu Kol., J. Weiß zu 1 Kor. E. Lohmeyer zu Kol.

[2]) Vielleicht gehört der Hymnus Phil 2, 6 ff. hierher mit seinem mythologischen Hintergrund, und Jesu Sklavewerden (2, 7) bedeutet eine Versklavung unter die Elementargeister, wie J. Weiß vermutet; vgl. auch 2 K 8, 9.

Das ἐν αὐτῷ kann σταυρῷ bedeuten,[1]) aber auch Χριστῷ wie σὺν αὐτῷ in V. 13,[2]) und darum Christi Leben und Tod, Auferstehung und Erhöhung. Daß diese Entwaffnung oder Entkleidung, Bloßstellung und dieser Triumph auf den erhöhten Christus weisen mag, bezeugen solche Stellen wie Ph 2, 9—11 und R 8, 38—39. Auch 1 K 15, 24 ff. Kol 2, 10 Eph 1, 20 weisen auf den Triumph in der Endzeit hin.

Beziehen wir trotzdem dieses Bild auf den Kreuzestod, dann ist sein Zweck wohl als die Überwindung der kolossischen Irrlehre zu verstehen, wie die Warnung in 2, 8 andeutet (vgl. 2, 20). Die Ausdrücke ἀρχαί und ἐξουσίαι als überirdische Mächte stammen nicht aus dem Hellenismus oder der vorchristlichen Gnosis, sondern sind auf jüdischem Boden gewachsen, erscheinen in den apokryphen Schriften und beweisen den Einfluß jüdischer apokryph-gnostischer Lehren.[3]) Paulus will den Kolossern zeigen, daß es auf Grund dieses Triumphes[4]) ihnen nichts nutzt, weiter das Heil auf dem Wege der Askese und Gnosis zu suchen, der von diesen besiegten Mächten[5]) beherrscht sei. Dieser Tatbestand würde zu dem allgemeinen Einfluß der jüdischen gnostischen Spekulationen auf diese Epistel gut passen. Nach Ph 2, 11 aber beugen sich die kosmischen Mächte im Bekenntnis zu Jesus Christus. Dieser Widerspruch zu unserer Stelle mag ein Beweis dafür sein, daß diese Vorstellung momentan aus der kolossischen Philosophie stammt (vgl. Lohmeyer, Komm. zu Kol. S. 120 Anm. 3).

An einer zweiten Stelle weist Paulus als auf eine bekannte Tatsache darauf hin, daß die dämonischen Mächte[5]) Christus nicht gekreuzigt hätten, wenn sie ihn erkannt hätten: ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόν-

---

[1]) Origenes: ἐν τῷ ξύλῳ, so auch Lightfoot, B. Weiß, Haupt, Moffat.

[2]) So Klöpper, Ewald, Dibelius, Rendtorff, E. Lohmeyer.

[3]) Vgl. Asc Is 1, 4; 2, 2 und öfters; Test. Levi 3, 8 slaw. Hen. 20, äth. Hen. 61, 10 Test. Sal. 20, 24.

Sie sind den christlichen Gnostikern bekannt (vgl. Iren I 23, 2 f.; 24, 26) und kommen in den apokryphen Apostelakten öfters vor, vgl. W. Foerster, ThWB II 568 f. für Belegstellen, auch H. Schlier, „Mächte u. Gewalten im NT" Theol Bl 1930 S. 289 f., M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 1909.

[4]) Der zugrunde liegende Mythos ist kaum zu ermitteln. Lohmeyer, Komm. z. St., sieht hier kein kriegerisches Bild, sondern die Inthronisation Christi zum Kyrios im königlichen Hof.

[5]) Haupt meint, daß Paulus an Engelmächte denkt (vgl. V. 10 b und Kol 1, 8), die hinter dem Gesetz als Mittler des Gesetzes (G 3, 19) stehen und die mit dem Gesetz nun durch Christi Tod beseitigt sind, vgl. Komm. z. St.

των τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν 1 K 2, 8). Paulus steht hier in einer anderen Tradition als die Evangelien, die zwar Christi Tod auf die dämonischen Mächte beziehen, aber dem Gedanken, daß diese aus Unwissenheit handelten, widersprechen.[1])

Viele Versuche, den mythologischen Hintergrund dieser dunklen Stelle aufzuklären, sind unternommen worden. M. Dibelius vermutet, daß ein gnostischer Mythos ähnlich wie der in Asc Is 10, 11 ff. (2. Jahrhundert) zugrunde lag, wo erzählt wird, wie Christus von den Himmeln unerkannt herabstieg, und wie er dann bei seinem Aufstieg vom Satan und den Engeln angebetet wurde.[2]) W. Bousset sieht hier eine Umdeutung des „Mythos von der Hadesfahrt eines Erlöserheros und seinem Kampf mit den dämonischen Mächten auf den Abstieg des Christus zur Erde, seinen Todeskampf am Kreuz und den durch ihn errungenen Sieg" (ZNW 19, S. 64). E. Lohmeyer meint, daß Paulus hier an den Mythos vom Menschensohn oder gnostischen Urmenschen anknüpft (vgl. Komm. z. St.). Daß irgendwie solche Mythen im Spiele sind, wird auch vielleicht von dem nachfolgenden Zitat 1 Kor 2, 9 gestützt, weil es nichtkanonischen Ursprungs zu sein scheint.

Andererseits wird diese Stelle von J. Weiß (Komm. z. St.) so gedeutet, daß die Geistermächte den göttlichen Plan (*σοφίαν ἐν μυστηρίῳ*), nämlich den Gang durch den Kreuzestod zur Herrlichkeit nicht ahnten. Auch die Engel kannten Gottes Plan nicht (Mk 13, 32 1 Pet 1, 12). Diese Deutung ist wohl auch aus dem Zusammenhang zu gewinnen und paßt gut zum Gedanken der Äonenwende in Christi Tod. Doch ist die Behauptung einer Be-

---

[1]) Nach den Evangelien erkannten die Dämonen Jesus Mk 1, 24. 34; 3, 11, und der Teufel bekämpfte den Messias planvoll Lk 22, 3 Joh 6, 70; 12, 31; 13, 2; 14, 30 vgl. Lk 23, 53, aber Jesus ist ihm immer überlegen, und die Teufelsmacht ist schon gebrochen Lk. 10, 18 vgl. Apok. 12, 9 ff. Joh 14, 30.

[2]) Vgl. Hennecke, NT-Apokryphen S. 303, M. Dibelius, Geisterwelt S. 105. „Und danach wurde der Widersacher neidisch auf ihn und reizte die Kinder Israel gegen ihn auf, indem sie nicht wußten, wer er war, und überlieferten ihn dem Könige und kreuzigten ihn, und er stieg hinab zum Engel der Unterwelt" (11, 19).

Bei seinem Aufstieg heißt es: „Und es erhob sich daselbst große Trauer, indem sie sprachen: Wie ist unser Herr herabgekommen über uns, und wir merkten nicht die Herrlichkeit, die, wie wir sehen, sich über ihm befand vom 6. Himmel her."

einflussung durch gnostische apokryphe und apokalyptische Mythen nicht abzuweisen.

Eine drittes Bild in diesem Zusammenhang ist das einer Rettung aus der Knechtschaft unter den „Elementargeistern" (στοιχεῖα)[1]: . . . ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι· ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ . . . ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ (G 4, 3 ff.). Was diese Knechtschaft ist und wie Paulus sie auf dieselbe Stufe mit dem Gesetzesdienst stellen und sich selbst einschließen kann, soll uns jetzt beschäftigen.

Paulus selbst bezeichnet die Knechtschaft unter den στοιχεῖα als eine Beobachtung von Tagen, Monaten, Zeiten und Jahren (G 4, 10 vgl. Kol 2, 16. 21) und als einen Dienst τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς (G 4, 10). Da die Gestirne (die auch unter die Elemente gerechnet wurden) Zeiträume messen, kann die Beobachtung von jüdischen Festen mit dem heidnischen Gestirndienst gleichgestellt werden. Wer sich von den Gestirnen durch Festzeiten usw. abhängig macht, betet sie an (vgl. M. Dibelius, Komm. z. Kol 2, 8).[2] F. H. Colson hat Beweise dafür gebracht, daß die στοιχεῖα „the seven Planets from which the days of the week are named"[3]) sind, und die enge Verbindung zwischen den Elementargeistern und den Gestirnen und Astralgöttern ist reichlich bewiesen worden.[4]) Heb

[1]) Vgl. Fr. Pfister, „Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου in den Briefen des Apostels Paulus," Philologus 1910 S. 411 ff.; H. Diel, Elementum, Leipzig 1899 S. 48 ff.; M. Dibelius, Exkurs zu Kol 2, 8; Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 1909; Die Isisweihe, Heidelberg 1917 S. 39 f.; P. Wendland, Hell.-röm. Kultur S. 158 ff.; W. Boussett, Hauptprobleme d. Gnosis S. 223 ff.; W. H. P. Hatch, J. Th. St., 28 (1917) S. 181 f.; Moulton-Milligan, Vocabulary of the N. T. 1914—18; W. Bauer, Wörterbuch 1937; Zahn, Gal.-Komm. z. St., Lightfoot, Gal. z. St., H. Schlier, „Mächte und Gewalten im NT," Theol. Bl. 1930 S. 289 ff.

[2]) „Die Natur . . . überfällt den Menschen mit Furcht und knechtet ihn, indem sie ihn verführt ἡμέρας παρατηρεῖσθαι καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτύς, und ihn versucht, in ihre Geheimnisse asketisch und spekulativ einzudringen als in Gottes Geheimnisse." H. Schlier, a. a. O. S. 291.

[3]) The week, Cambrigde U. Press 1926, S. 95, vgl. Moulton-Milligan, a. a. O. unter στοιχεῖα.

[4]) M. Dibelius stellt eine Reihe von Belegstellen für die Vorstellung der στοιχεῖα als mythologische Geister und Gestirngötter auf. In Just. Apol. II 5, 2 Dial 23, Philo, de vita contempl. 1 (S. 32 Conybeare, S. 472 Mangey) erscheinen sie als Himmelskörper, und Philo nennt die Heiden Verehrer der vier

2, 5 *οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν* scheint vorauszusetzen, daß die gegenwärtige Welt (Äon) unter Engelsherrschaft steht, und Fr. Pfister hat versucht, Beweise aus dem Alexanderroman und den Zauberpapyri zu bringen, daß die *κοσμικὰ στοιχεῖα* mit den Dämonen der Luft, unter der Erde und auf der Erde gleichzusetzen sind (Philologus 1910 S. 425). R. Reitzenstein hat gezeigt, wie die Gestirndämonen als im Besitz der beiden niederen Teile der Seele befindlich vorgestellt waren (Poimandres S. 353; XIV 16). Paulus verwendet hier also die allgemeine und weitverbreitete Vorstellung,[1]) daß die Geistermächte dieses Äons kosmische, astral- und dämonische Geister sind. In diesem Sinn sind sie zu den *κύριοι* und *κοσμοκράτορες* dieses Äons zu rechnen.

Die Gleichsetzung des *στοιχεῖα*-Dienstes mit dem Gesetzesdienst ist nicht durch eine Deutung der *στοιχεῖα* als „Anfangsgründe religiöser Erziehung der Menschheit" oder als der rudimentäre Charakter des Gesetzes[2]) zu erklären, sondern durch ihre gemeinsame Zugehörigkeit zu diesem Äon. In den ersten Kapiteln des Römerbriefes ist auch zu beobachten, daß Paulus die Juden und die Heiden auf dieselbe Ebene stellt. Gesetzesdienst und *στοιχεῖα*-Dienst bringen eine Beobachtung der Zeiten mit sich. Es sind auch gewisse Spuren einer Engel- und Gestirnverehrung unter den

---

Elemente, dazu gehören Sonne, Mond, Planeten und Sterne, vgl. de decal. 53 (S. 189 M.); Lietzmann zu Gal 4, 3. Diogenes Laertius 6, 102 nennt die Sternbilder des Tierkreises die zwölf *στοιχεῖα*, und in dem Pariser Zauberpapyrus 1303 (vgl. Bauer, Wörterbuch) wird der Mond ein *στοιχεῖον ἄφθαρτον* genannt. Theoph. ad Auct. 1, 4 bestätigt diese weitverbreitete Vorstellung *ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες στοιχεῖα αὐτοῦ εἰσὶν εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἐνιαυτοὺς γεγονότα* (Lightfoot zu Gal 4, 3), vgl. Eph. adv. Haer. 7 (Moulton-Milligan).

[1]) R. Kittel, Religionsgesch. u. Urchristent. S. 61 sagt: „Man hat formulieren können, um die Wende vom 2. zum 1. vorchristlichen Jahrhundert sei die ganze Ökumene vom Iran bis nach Ägypten und nach Rom im Westen dem Gestirnglauben verfallen gewesen. — Der Tempelvorhang in Jerusalem war mit Gestirnbildern geschmückt." Vgl. P. Wendland, a. a. O. S. 214 ff.

[2]) Ersteres StrB III 570, letzteres Lightfoot, der auf die Exegeten Jerome (387), Gennadius (471) und Primasius (550) hinweist. Dann aber wird das Bild zuviel abgeschwächt. Diese Deutung entspricht der leidenschaftlichen Polemik des Galaterbriefes nicht, da Paulus das Entweder—Oder und den Abstand vom Gesetz und Evangelium schildern will, nicht die Anfangsstufen der religiösen Erkenntnis.

Juden vorhanden,[1]) die zeigen, daß es vielleicht nicht notwendig ist, einen so scharfen Unterschied zwischen diesen zwei Knechtschaften zu machen. Daß Paulus sich selbst einschließt, ist nicht so merkwürdig, wenn man an seine sonstigen Aussagen über die Geisterwelt denkt oder einen Hinweis in R 8, 38 sieht, daß er selbst einmal unter dem Druck dieser Mächte gestanden hat.

Wie die Befreiung von dem *στοιχεῖα*-Dienst durch Christi Tod zustande kommt, wird überhaupt nicht erklärt. Paulus übernimmt Züge aus den gnostisch-mythischen Strömungen seiner Zeit, aber er macht aus Christi Tod keinen Mythos (indem er etwa ausführt, an wen der Loskaufpreis gezahlt wird usw.). „Seine Aussagen, mithin sein Denken, bewegen sich nicht in der Richtung der Objektivierung. Er sieht den Vorgang unter dem Gesichtspunkt, daß an uns und zu unseren Gunsten etwas geschah" (F. Büchsel, ThWB I 127). Paulus will also nur den Zustand schildern, der, wie die *ἀπολύτρωσις*, schon vollzogen worden oder ein gegenwärtiges Erlebnis ist. Die Wahl des Wortes *ἐξαγοράζω* zeigt, daß Paulus an den Kontrast zwischen der vor- und der nachchristlichen Zeit denkt, und daß der Loskauf eine Befreiung von allen Mächten dieses Äons bedeutet, den *ἄρχοντες*, *ἐξουσίαι*, *στοιχεῖα* und dem Gesetz mit allen Heilswegen, die von ihnen beherrscht sind.

In der Sprache der jüdischen Gnosis will Paulus sagen, daß nun Jesus Christus durch seinen Tod der einzige wahre Herr sei. Diese Mythologie hat keinen Selbstzweck, sondern sie ist das be-

---

[1]) Vgl. M. Dibelius, Geisterwelt S. 82 ff.; Apok. Joh. 19, 10; 22, 8 Asc. Jes. 7, 21; 8, 5 Sap. Sal. 13, 1 Hen. 80, 7.

Theoph. ad Autol. I 35 schreibt: „Das göttliche Gesetz verbietet nicht nur, Bildsäulen anzubeten, sondern auch die Elemente (*τοῖς στοιχείοις*) Sonne, Mond und die übrigen Gestirne."

Das Kerygma Petri in Clem. Al. Strom. IV S. 760 warnt vor Anbetung nach jüdischer Art, denn die Juden beten, im Glauben, daß sie allein Gott kennen, die Engel, Erzengel, „Men" und „Selene" an, vgl. Preuschen, Antilogomena S. 52.

Reitzenstein weist hin auf Hippolyt IX 4 und Epiphanius I 16, 2, die von Schicksalsglauben und Astrologie bei den „Pharisäern" reden, und auf Cod. Paris 2419, ein jüdisches Planetengebet, in welchem den verschiedenen Planeten bestimmte Engel und Dämonen zugewiesen werden. Poimandres S. 75; vgl. P. Wendland, a. a. O. S. 395.

Diese schlagenden Beweise sind aber aus späterer Zeit, und Rückschlüsse auf die Paulinische Zeit bleiben nur Vermutungen.

griffliche Mittel des Paulus für das Verständnis des Todes Jesu und für die Verkündigung des Apostels.[1]) Beides, gnostische Welterklärung und Dualismus, fehlen bei Paulus, und anstatt der Mythologie überwiegt das religiöse Interesse. Wegen der eschatologischen und kosmischen Bedeutung des Todes Jesu kann er aber diese Vorstellungen in den Dienst seiner Botschaft stellen.

§ 3. Christi Tod, gegen Sünde und Schuld gerichtet.

a) Als ein Loskauf.

Obwohl Paulus die Wirkung des Todes Christi gegen die kosmischen Mächte und gegen die menschliche Schuld nicht trennt (z. B. Loskauf von den Elementargeistern und von dem Gesetz), liegt der Nachdruck auf letzterem. Eng verbunden mit der Vorstellung der eschatologischen Äonenwende ist das Bild von einer Loskaufung oder Befreiung.

An einer der wichtigsten Stellen über Christi Tod, Röm 3, 24—25, wird dieser als eine *ἀπολύτρωσις* bezeichnet (zusammen mit *ἱλαστήριον*). Um dieses Bild recht zu verstehen, wenden wir uns zuerst zur konkreten Bedeutung des Wortes selbst außerhalb der Paulinischen Briefe.

Ἀπολύτρωσις, ein Verbal-Substantiv, bedeutete ursprünglich eine Loskaufung oder Freimachung durch Lösegeld (*λύτρον*, meistens plur.), z. B. eines Gefangenen oder Sklaven. Durch Übertragung wurde diese konkrete Bedeutung verwischt, so daß das Wort einfach die Befreiung aus einer Haft, Gebundenheit oder Verpflichtung, ohne Bezug auf Lösegeld oder ein Äquivalent, hieß.

Dieses Wort kommt sehr selten außerhalb Paulus vor, aber doch überwiegend im konkreten Sinn.[2]) In der LXX erscheint es nur einmal, Dan 4, 30, ohne einen hebräischen Grundtext, und mit der allgemeinen Bedeutung „Befreiung“. Einen ähnlichen Sinn hat das Wort in einem Fragment von Diodorus Siculus (1 v. Chr.;

[1]) „Die kosmologischen Gedanken sind nur Stützgebälk des Ganzen, das er nur gelegentlich je nach Bedürfnis berührt.“ J. Weiß, Urchr. S. 465; vgl. auch H. Schlier, Christus u. d. Kirche im Epheserbrief 1930 S. 74 Anm. 1.

[2]) Vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum NT 1937; Zahn, Komm. z. Röm 3, 24; A. Deißmann, L. v. O. 4. Aufl. 1923 S. 273 ff.; Preisigke, Wörterbuch d. gr. pap. Urkunden 1925—27; Moulton-Milligan, Vocabulary of the Gr. NT. 1919 ff.; B. W. Barfield, „The N. T. Terminology of Redemption“; Princeton Theol. Rev. XV(1917) S. 201 ff.

37, 5, 3, S. 149, 6 Dind. vgl. Bauer a. a. O.) und im Aristeasbrief 12, 33. An den anderen Belegstellen hat es eine konkrete Bedeutung; so bei Plutarch, Pompeius 24 *πόλεων αἰχμαλωτῶν ἀπολυτρώσεις* (Freilassung im Krieg eroberter Städte durch Piraten gegen Lösegeld), bei Philo, quod omnis prob. liber. 114 *ἀπογνοὺς ἀπολύτρωσιν* (auf Freilassung durch Lösegeld verzichtend), bei Josephus, Ant. 12, 27 *πλειόνων δ' ἢ τετρακοσίων ταλάντων τῆς ἀπολυτρώσεως*. Wichtig für die Bedeutung dieses Wortes zusammen mit *ἐξαγοράζω* und *ἀγοράζω* (noch zu besprechen) ist sein Gebrauch in sakralen Sklavenfreilassungen, bezeugt z. B. von einer Inschrift, wo es zusammen mit *ἀπελευθέρωσις* erscheint (Inschr. v. Kos. Nr. 29, R. Herzog, Koische Forsch. u. Funde 1899 39 f. vgl. Deißmann, L. v. O.[4] 278). Der Sklavenbesitzer, wie zahlreiche Urkunden aus mehreren Jahrhunderten (sogar aus jüdischen und christlichen Gemeinden) zeigen, verkaufte seinen Sklaven[1]) an einen Gott mittels eines Priesters. Dieser Verkauf ist aber eine Formalität, denn der Sklave bringt das Geld selbst aus seinen Ersparnissen auf. Dadurch erhält der Sklave seine Freiheit unter dem Schutz der Gottheit. Wir erwähnen in dieser Hinsicht auch das Verbum in Ex. 21, 3 (LXX), das in Hinweis auf Sklavenverkauf dort verwendet wird: *ἀπολυτρώσει αὐτήν*.[2])

In den verwandten Formen *λύτρον*, *λύτρωσις*, *λυτροῦν*, *λυτροῦσθαι*, *λυτρωτής*, die sehr oft vorkommen, ist die grundlegende Bedeutung, „Lösegeld", oft verwischt.[3]) Chrysostomus sieht eine

---

[1]) Nach dem Oxyrhynchus-Papyrus Nr. 1205 (291 n. Chr.) zahlt die Synagoge das Lösegeld, vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes 4. Aufl. 1901 III 93 ff.; A. Deißmann, a. a. O. S. 273 f.; L. v. Seuferrt, Der Loskauf von Sklaven mit ihrem Geld, Festschr. f. d. Jur. Fak. in Gießen 1907 S. 1—20.

[2]) In bezug auf eine Tochter, die als Sklavin verkauft war, ist zu lesen: *ἐὰν μὴ εὐαρεστήσῃ τῷ κυρίῳ αὐτῆς ἣν αὐτῷ καθωμολογήσατο ἀπολυτρώσει αὐτήν· ἔθνει δὲ ἀλλοτρίῳ οὐ κύριός ἐστιν πωλεῖν αὐτήν* . . . [21, 113] *ἐὰν δὲ τὰ τρία ταῦτα μὴ ποιήσῃ αὐτῇ ἐξελεύσεται δωρεὰν ἄντι ἀργυρίου* (LXX, Ex. 21, 8 f.).

Das Verbum, obwohl der konkrete Sinn oft verwischt ist, hat doch auch den Sinn einer Freilassung gegen Lösegeld in Plat. legg. XI 919 A, Demosth. Or. Ep. Phil. ad Ath. 3, Plyb. 2[1] 6, 6; 22, 18, 12; Aristeas-Brief 20.

[3]) *λύτρον* kommt vor in drei Sklavenfreilassungsaktenstücken von Oxyrhynchus aus der Zeit 86, 100, 91 oder 107 n. Chr., vgl. Deißmann, a. a. O. S. 278.

Im religiösen Sinne, auf den konkreten Sinn hinweisend, heißt es in Js 52, 3: *ὅτε τάδε λέγει κύριος Δωρὲαν ἐπράθητε καὶ οὐ μετὰ ἀργύριον λυτρωθήσεσθε*. In Lk 1, 68; 3, 38; 24, 21 dagegen ist der eschatologische Sinn deutlich.

besondere Bedeutung in dem Paulinischen Wort: *καὶ οὐχ ἁπλῶς εἶπε λυτρώσεως, ἀλλ' ἀπολυτρώσεως ὡς μηκέτι ἡμᾶς ἐπανελθεῖν πάλιν ἐπὶ τὴν αὐτὴν δουλείαν* (zu R 3, 24 vgl. Zahn, Röm S. 183 A. 51). B. Warfield schließt daher, daß der neutestamentliche Gebrauch dieses seltenen Wortes anstatt *λυτροῦσθαι* wohlbedacht war, um die jüdische Vorstellung einer Erlösung durch bloße Macht anstatt Christi Blut zu vermeiden (Princeton Theol. R. XV, 230). Jesu Lösegeldwort findet eher einen Widerhall in 1 Tim 2, 6 *ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* (vgl. Tit 2, 14), als in der Paulinischen *ἀπολύτρωσις*.[1])

Von den sieben Paulinischen Stellen sind vier auszuschließen (R 8, 23 bezieht sich nicht auf Christi Tod; Eph 1, 14; 4, 30 haben einen spezifischen eschatologischen Sinn und Kol 1, 30 einen allgemeinen Sinn, gleich „Erlösung"). An der ersten der drei übrigen Stellen, R 3, 24, lesen wir: *δικαιούμενοι . . . διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Dieser „Loskauf" weist a.f die „Sklaverei" in Sünde und unter dem Gesetz hin, welche in Röm 1, 18 ff. geschildert wurde, und auf die Befreiung durch die Rechtfertigung aus dem Glauben, die Paulus jetzt verkündigt. Gott wertet die Heilstat Jesu als ein Lösegeld für die Menschen in Schuldhaft. „Die *ἀπολύτρωσις* findet nicht bei jeder Vereinigung eines neubekehrten Christen mit dem erhöhten Herrn immer aufs neue statt, . . . sondern ist einmal durch eine Tat Christi vollzogen worden, . . . und diese Tat war ein Opfertod" (H. Lietzmann, Komm. z. St.). Die Knappheit der Aussage verbietet uns, zu ermitteln, ob Paulus hier an eine Sklavenbefreiung denkt. Dieses hängt nun ab von den anderen Hinweisen auf dieses Bild.

Veranlaßt durch seine Bitte für die weitere Vervollkommnung der Kolosser, erinnert Paulus die Leser an den Grund in Christi Erlösung, die hier als Losreißung und Loskauf bezeichnet und mit der Vergebung der Sünden gleichgesetzt wird, Kol 1, 13 f. Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß Paulus auf die dunkle Machtsphäre des alten Äons, d. h. der Sündenschuld, hinweist, und daß diese Rettung ein gegenwärtiger Besitz ist (vgl.

---

[1]) „Daß Paulus diesen ganzen Bilderkreis (von einem Sklavenloskauf) bevorzugt hat, würde sich übrigens am besten dann erklären, wenn ihm bereits das tiefsinnige Wort Jesu vom Lösegeld griechisch bekannt gewesen wäre; und wir haben keinen Grund, es zu bezweifeln." A. Deißmann, a. a. O. S. 278.

Kap. I § 2). Die Gleichsetzung mit *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* spricht aber gegen einen ausdrücklichen Hinweis auf Sklavenbefreiung.

In einem gegliederten Lobpreis Gottes wegen Christi Heilswerk lesen wir in Eph 1, 7: *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων.* Hier dürfte Christi Blut vielleicht als Kaufpreis oder als ein Äquivalent (z. B. Sühnetod) betrachtet werden. Wie an den vorigen Stellen ist *ἀπολύτρωσις* ein gegenwärtiger Besitz und eine Erlösung von der Sünde. Obwohl eine sichere Beziehung auf Sklavenfreikauf nicht vorliegt, gehören diese Stellen in diesen Bildkreis, weil das Bild in den Worten *ἐξαγοράζω* und *ἀγοράζω* deutlich in bezug auf Christi Tod verwandt wird.

Die Bedeutung von *ἐξαγοράζω* in Gal 3, 13 und 4, 5 hängt ab von der Frage, wovon und wer losgekauft wird. Nach Gal 3, 13 bewirkt Christi Tod einen Loskauf vom Gesetzesfluch: *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα.* Paulus setzt die hilflose und verfluchte Untertänigkeit der Menschen unter dem Gesetz voraus, weil keiner unter dem Gesetz gerechtfertigt werden kann (3, 11) und, obwohl unsere Stelle auf die Juden hinweist, gilt das Gesetz nach Röm 1—2 für die ganze Welt, für Juden und Heiden. Der Zweck des Loskaufs, daß der Segen Abrahams den Heiden in Christo Jesu zuteil werden sollte, bestätigt die universale Bestimmung des Vorganges. Dieser Fluch ist letztlich der Fluch der Sünde, da unter dem Gesetz alle Sünder sind; er versperrt also den Weg zum Heil.

An der zweiten Stelle, Gal 4, 5, lesen wir, daß Gott seinen Sohn gesandt hat *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ.* Die Untertänigkeit unter dem Gesetz ist aber auch eine Versklavung unter den Elementargeistern (4, 3). Paulus verbindet also zwei Bilderkreise, Unmündigkeit gegenüber Sohn- und Erbschaft, Sklaverei gegenüber Freisein. Der Unmündige und der Sklave sind aber gleichgestellt (4, 1) und Paulus faßt sich selbst und seine Leser alle auf als unter dem Gesetz **und** den *στοιχεῖα* befindlich (G 4, 3). Dieser Gedanke einer kosmischen Befreiung von den Geistermächten verleiht dieser Stelle ihren besonderen Charakter und Sinn.

Das Wort *ἐξαγοράζω* selbst hat keinen religiösen Hintergrund. Weder in der LXX noch in Josephus kommt es in diesem Sinn vor, und soweit ermittelt werden kann, hat Paulus es aus der

christlichen Kultsprache nicht übernommen (vgl. F. Büchsel, ThWB I 125 ff.). Diodorus Siculus (Zeit des Augustus) aber verwendet es in bezug auf einen römischen Ritter, der eine Sklavin freikaufte ἐξηγόρασεν αὐτήν, und dieser Gebrauch wird noch weiter bezeugt in der Befreiung von Sklaven durch Kaufgeld.[1]) Der Sinn der Paulinischen Stellen wird also der sein, daß Christi Tod den Gläubigen rechtmäßig befreit hat wie durch einen Loskauf und daß der Gläubige nie wieder in die Sklaverei unter dem Gesetz und seinem Fluch und unter die Herrschaft der Elementargeister geraten soll.

Das Wort ἀγοράζω, das in zwei Stellen vorkommt, hat einen sehr ähnlichen Sinn. In seiner Mahnung, jeder bleibe in dem Stande, zu dem er berufen ist, macht Paulus eine christliche Anspielung auf das Frei- und Sklavesein: τιμῆς ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων (1 K 7, 23). Jeder christliche Sklave ist schon durch Christi Tod befreit worden, und wie nach antiker Sitte der losgekaufte Sklave nicht wieder Sklave werden durfte,[2]) so werden die Sklaven in der christlichen Gemeinde davor gewarnt, einer Sklaverei unter menschlicher Forderung nach sozialer Gleichheit zu verfallen. In derselben Weise heißt es in 1 K 6, 20: ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν. Weil der Christ mit Bargeld (τιμή)[3]) freigekauft worden ist, d. h. durch Christi Tod, ist er verpflichtet, sich von der Hurerei usw. frei zu halten. Diese Anspielungen an Sklavenloskauf werden durch das Testament Attalos III (133 v. Chr., vgl. Ditt. or. gr. inscr. sel. 338, 23; Deißmann, L. v. O. 4. Aufl. S. 275), das das Wort so gebraucht, bestätigt. Es ist für Paulus bezeichnend, daß diese Bilder einen praktischen Zweck verfolgen, und daß er nicht daran denkt, das Bild in Einzelheiten auszuführen, z. B. darüber, an wen der Preis bezahlt wird usw.

---

[1]) Diod. Sic. 362, vgl. Dittenb. syll. or. inscr. 338, 23; 884, 9, Pap. Oxy. 1149, 5 f.

[2]) 1 K 7, 24 μενέτω παρὰ θεῷ erinnert an die Pietätspflicht des losgekauften Sklaven, bei seinem seitherigen Herrn untadelhaft zu verbleiben, vgl. A. Deißmann, a. a. O. S. 277.

[3]) Vgl. Papyrus Tebtunis 5, 185, 194 (118 v. Chr.) Pap. Fay. 134, 8 1 Klem. 55, 2, H. Lietzmann, Komm. z. St.

Zu diesem Bilderkreis gehört die Antithese *ἐλευθερία — δουλεία*, die vom Apostel sehr oft benutzt wird, G 5, 1. 13[1]) Röm 6, 18 (vgl. 6, 17). 22. Dieser Gedanke, daß man der Sünde unterliegt wie ein Sklave der Sklaverei, kommt oft vor, z. B. Röm 7, 14: *εἰμὶ πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν; αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας* 7, 23; *δουλεύω . . . τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας* 7, 25; *ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας* 6, 17. Es ist wohl kaum zu bezweifeln, daß Paulus an Christi Tod denkt als Grund für diese Befreiung, obgleich er ihn nicht nennt. Es ist immer zu bemerken, daß die Heilsbedeutung den Mittelpunkt bei Paulus einnimmt.

Blicken wir nun zurück, so wird es klar, daß ein Zusammenhang zwischen diesen zerstreuten Aussagen besteht. Christi Tod wird hier geschildert als ein Loskauf aus der Machtsphäre der Finsternis Kol 1, 14, und aus der Knechtschaft der *στοιχεῖα* G 4, 3. 8—9, aber vorwiegend aus der Schuldhaft der Sünde R 2, 14; 6, 18 Eph 1, 7, dem Fluch des Gesetzes G 3, 13: 4, 1—7; 5, 1. 13. Der Apostel trennt diese zwei nicht, denn beide gehören diesem Äon an. Wir sehen wiederum, wie Paulus seine Deutung in einen eschatologischen Rahmen stellt. Hier ist die Paulinische Methode des Kontrastes deutlich zu beobachten; die Sklaverei des vorchristlichen Zustandes dient dazu, ihr Gegenteil, das Heil in Christi Tod, zu betonen. Dieser Loskauf ist ein für allemal vollzogen worden, aber doch eine gegenwärtige Erfahrung.

Dieses Bild stammt wohl aus der antiken Sklavenbefreiung, sicher nicht aus uns bekannter religiöser Sprache der Zeit. Dies wird am deutlichsten durch die Worte *ἐξαγοράζω* und *ἀγοράζω* bewiesen, kann aber auch hinter der *ἀπολύτρωσις* liegen trotz der eschatologischen Bedeutung. Aber Paulus entwickelt das Bild nicht als ein Dogma oder als einen Mythos, sondern bleibt bei seinem Ziel, den neuen Zustand der Christen, durch Christi Tod hergestellt und auf lebendiger Erfahrung des Heils in Christi Tod beruhend, so anschaulich wie möglich zu verkündigen. Man könnte sogar sagen, daß Jesu Tod hier dargestellt wird als die Widerspiegelung des Erlebnisses des wiedergeborenen Christen!

---

[1]) *περάω, πιπράσκω* bedeuteten ursprünglich „über das Meer hin verkaufen", vgl. Liddel u. Scott, Gr. Engl. Lexicon, New Ed. Oxford 1934 S. 1345.

b) Als die Vernichtung eines Schuldbriefes (*χειρόγραφον*).

In bildlicher Sprache schreibt Paulus, daß Gott den Schuldbrief gegen uns vernichtet, beseitigt, sogar ans Kreuz genagelt hat: *ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ* Kol 2, 14.

In dem Zusammenhang dieser Stelle warnt Paulus die Kolosser davor, den verführerischen Elementargeistern zu dienen, und weist hin auf die göttliche Vollmacht Christi, die über allen kosmischen Mächten steht, auf die vollkommene christliche „Beschneidung", die Taufe und das neue Leben „in ihm", dazu auf die Vergebung der Sünden. Dies unterstreicht er durch zwei Bilder, durch das Bild von einem Sieg Christi über die Geistermächte und durch das Bild von der Vernichtung eines Schuldbriefes. Er will den Kolossern klarmachen, daß sie sich von ihren alten mythischen Kultbräuchen und Irrlehren frei machen sollen, weil sie dieses vollkommene Heil in Christi Tod haben.

Das Wort *χειρόγραφον* selbst bedeutet einen meistens privaten, eigenhändig geschriebenen Schein (das Gegenteil einer notariell beglaubigten Urkunde), der „eine privatrechtliche Verpflichtung oder den Abschluß eines Rechtsgeschäftes u. dgl. beurkundet" (Ewald, Kol.-Komm. S. 382). Dieses Wort trat später sehr oft auf in der griechischen Sprache;[1]) es erscheint aber nur hier im NT. Ewald weist darauf hin, daß unter 13 solchen Urkunden in den Berliner Papyri sich nur 5 Schuldscheine befinden. Doch ist „Schuldschein" wohl die allgemeine Bedeutung des Wortes gewesen.

Daß das *χειρόγραφον* bei Paulus auf die Sünde hinweist, geht aus dem Zusammenhang hervor. Es steht parallel zu *χαρισάμενος . . . παραπτώματα* (Kol 2, 13) und besteht aus „Satzungen und Geboten" (*τοῖς δόγμασιν*), wohl aus solchen, wie sie dann aufgezählt werden in bezug auf Speisen, Festzeiten, Fasten usw. (Kol 2, 16. 18. 20 ff.). Die Parallelstelle im Epheserbrief weist auf

[1]) Seit Tob 5, 3; 9, 2. 5 Papyri II v. Chr., Polybius II v. Chr. „. . . in der nachklassischen Zeit die gewöhnliche Bezeichnung des Schuldscheins." L. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs, Leipzig 1891 S. 484. 493 f., vgl. Bauer, Wörterbuch, Moulton-Milligan, a. a. O., Ewald, Komm. z. St., Deißmann, a. a. O. S. 284 ff.

das mosaische Gesetz hin (Eph 2, 15),[1] und wir haben schon bemerkt, daß Paulus zwischen den *δόγματα* als Satzungen der kolossischen Irrlehre und des jüdischen Gesetzes kaum unterscheidet (vgl. G 4, 4 ff.). Der ganze Zusammenhang der üblen Mächte dieses Äons tritt auf, das Gesetz, die Sündenschuld, die Sklaverei unter den kosmischen Mächten in der gnostisch-jüdischen Irrlehre der Kolosser; er bildet den Hintergrund und bestimmt den Inhalt des *χειρόγραφον*.[2])

Paulus verwendet die drei Wörter *ἐξαλείφω, χαρίζομαι* und *καταργέω* nebeneinander als parallele Ausdrücke. Der Gebrauch des Wortes *ἐξαλείφω* verrät den Einfluß der religiösen Sprache der LXX und des Judentums. In vielen Papyrus-Urkunden kommt die Durchkreuzung als Ungültigmachen vor, Paulus aber sagt *ἐξαλείψας*. Dieses Wort wird öfters im religiösen Sinne in der LXX verwendet, z. B. in Jes 43, 25: *ἐγώ εἰμι, ἐγώ εἰμι ὁ ἐξαλείφων τὰς ἀνομίας σου* (vgl. Ps 51, 3. 11; 68, 29 AG 3, 19). Obwohl *χαρίζεσθαι* gewöhnlich „schenken" bedeutet, hat das Wort hier den Sinn von „verzeihen", dem synoptischen *ἀφιέναι* entsprechend, vielleicht auch im schuldrechtlichen Sinn (vgl. Lk 7, 42).

Auch das Judentum kennt das religiöse Bild von einem Schuldschein, wie ein altes jüdisches Gebet, Abinu Malkenu (in Taanith 25b), uns zeigt: „Lösche durch deine große Barmherzigkeit alle Urkunden aus, die uns anschuldigen" (Gebetbuch Siddur

---

[1]) In 3. Makk 1, 3 Josephus, c. Apion 7, 8 Philo, de gig. 52 S. 269 wird das jüdische Gesetz als *δόγματα θεοῦ* bezeichnet, wohl aber eine hellenistische Betrachtung, vgl. E. Lohmeyer, Komm. z. St.

[2]) G. Megas deutet das *χειρόγραφον* auf Grund einer zu seiner Zeit noch lebendigen Legende und der Legenden der spät-nachchristlichen Zeit und auf Grund von Spuren in der griechischen Liturgie als die Urkunde einer alten Schuld, dem Teufel von unserem Stammvater Adam zum Tode ausgestellt, die sich in den Händen der widergöttlichen Mächte befindet und für sie eine Waffe gegen die Menschheit ist, weil der Schuldschein alle Nachkommen Adams an sie verpflichtet. Die Annagelung hat den Sinn der Vernichtung dieser bösen Mächte selbst. Das *χειρόγραφον* Adams, ZNTW 17 (1928), S. 305—320; vgl. F. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster 1918 S. 129 f.; L. Troje, Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot, Leipzig 1925 S. 136 f. E. Lohmeyer hat diese Deutung in seinem Kol.-Kommentar aufgenommen, vgl. S. 117.

Diese interessante Deutung des *χειρόγραφον* ist nicht für die Paulinische Zeit zu belegen; sie ist vielfach in der späteren Zeit, wie die Belegstellen bei Megas zeigen, aus dem Pauluswort selbst gebildet worden!

Sephath Emeth, S. 356 f., Dibelius, Kol 2. Aufl. S. 23). Die Rabbinen sagten[1]: „Gott nimmt einen Schuldschein weg oder legt von dem Seinigen der Gnade zu, bis die Waagschale sich neigt zugunsten der Verdienste“ (vgl. StrB III, 164).

Wie radikal Paulus den Vorgang der Vernichtung des Schuldscheins sich denkt, zeigt das Perfektum *ἦρκεν* und der kühne Gedanke, daß das *χειρόγραφον* (das Gesetz) selbst gekreuzigt wurde. Diese Wendung betont das Kreuz und Christi Tod, nicht aber das Annageln, etwa als eine unbelegte Form der Vernichtung eines Schuldscheins. Es handelt sich also um einen Übergang vom Bild zur Sache. Auf diesem Grund sind die Kolosser endgültig von der Bindung und Verpflichtung des *χειρόγραφον* (d. h. der Sündenschuld unter dem Gesetz) und des gnostischen asketischen Heilswegs befreit worden. Dieses Bild ist wiederum ein plastischer Ausdruck für den geläufigen Gedanken, daß Christi Tod das Ende des Gesetzes sei.

c) Als Sühne (*ἱλαστήριον*).

Die deutlichste Stelle, an der Christi Tod als Sühne gedeutet wird, ist R 3, 25: *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* . . . Wir wenden uns nun zuerst zur Bedeutung des Wortes *ἱλαστήριον* selbst, um dann den Paulinischen Gebrauch des Wortes zu betrachten.

Ἱλαστήριον ist ein substantiviertes Neutrum vom Adj. *ἱλαστήριος*, abgeleitet von einem postulierten *ἱλαστήρ*. Es könnte auch adj. masc. sein, wie es in einem Papyrus-Fragment des 2. christlichen Jahrhunderts und in 4 Makk vorkommt.[2]) Diese adjektivische Form wird von Sanday-Headlam (Romans z. St.) und R. See-

---

[1]) In Tanch עץ (140b) heißt es von einem Rabbi († 217?): „. . . wenn ein Mensch sündigt, verzeichnet Gott über ihn den Tod; tut der Mensch Buße, so wird die Schrift aufgehoben, tut er nicht Buße, so bleibt das Aufgeschriebene als wahrhaftige Schrift.“

An einer anderen Stelle wird gesagt, daß Gott eilends einen Schuldbrief von den Übertretungen wegreißt, so daß die Verdienste die Waagschale sinken lassen! p. Pea. I 16b 27, vgl. sl. Hen. 53, 3B, E. Lohmeyer, Kol.-Komm. z. St.

[2]) *τοῖς θεοῖς εἰλαστη[ρίο]υς θυσίας ἀξιω[θε?]ντες ἐπιτελεῖσθαι* Pap.-Fragm. Nr. 337, Faijum-Texte, ed. Grenfell u. Hunt, vgl. für diese ganze lexikalische Behandlung A. Deißmann, ZNTW IV (1903) 193 ff., Bible Studies, Engl. Ed. by A. Grieve, Edinburgh 1901.

berg (Dogmatik II S. 244) vertreten. Ihre Seltenheit aber warnt uns davor, sie dem Paulus zuzuschreiben.

Als neutrisches Substantiv bezeichnet das Wort ein gnädig stimmendes oder sühnendes Weihgeschenk oder Denkmal in Inschriften aus der frührömischen Kaiserzeit,[1]) bei Dio Chrysostomus (1.—2. Jahrh. n. Chr.),[2]) bei Josephus *ἱλαστήριον μνῆμα* (ein Denkmal aus Marmor als Sühne für einen Grabraub des Herodes, Ant. 16. 7. 1 adj. Form!). Symmachus (gegen Ende des 2. Jahrh.) nannte die Arche Noah ein *ἱλαστήριον* (Gen 6, 16 [15], Field I 23 f., vgl. Deißmann, loc. cit.), vielleicht, weil vor Gottes Zorn gerettet wurde, wer sich in der Arche barg. Sogar in späterer Zeit wurde der Altarraum, das Kirchengebäude, Kloster als *ἱλαστήριον* bezeichnet (vgl. Deißmann, loc. cit.).

Zweimal in der LXX erscheint das Wort als Übersetzung von עֲזָרָה, d. h. die Einfassung oder Umfriedung des Altars, eine Gnadenstätte oder Sühneort. An den übrigen Stellen aber ist *ἱλαστήριον* der terminus technicus für כַּפֹּרֶת (nur in P, von כפכ „decken" oder כִּפֶּר „verwischen" abzuleiten). Die כַּפֹּרֶת (Ex 25, 17—22) war eine goldene Platte mit zwei Cherubim, die auf der Lade im Allerheiligsten des vorexilischen Tempels stand, sie war nicht ein Deckel, sondern ein Sühnungsgegenstand oder -gerät. In der LXX wird כַּפֹּרֶת an der Stelle, an der es zuerst vorkommt, Ex 25, 26, als *ἱλαστήριον ἐπίθεμα χρυσίου καθαροῦ* und weiterhin einfach als *ἱλαστήριον* übersetzt. Wie wichtig sie war, ist in 1 Chr 28, 11 zu sehen, wo das Allerheiligste „Haus der כַּפֹּרֶת" genannt wird. Anscheinend übersetzt Philo כַּפֹּרֶת als *ἐπίθεμα ὡσανεὶ πῶμα τὸ λεγόμενον ἐν ἱεραῖς βίβλοις ἱλαστήριον* in Hinsicht auf den populären Gebrauch als Weihgeschenk usw. (vit. Mos. II (111) 97, vgl. de cherub. 25, de fuga et inv. 100). So ist die Bedeutung von *ἱλαστήριον* in der LXX durchaus „das Sühnende".

Hinsichtlich des Paulinischen Gebrauches ist es eine umstrittene Frage, ob *ἱλαστήριον* im allgemeinen oder im spezifischen Sinn

---

[1]) *ὁ δᾶμος ὑπὲρ τᾶς Ἀυτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ Σεβαυτοῦ σωτηρίας θεοῖς ἱλαστήριον* Paton and Hicks, The Inscriptions of Cos 1899, Nr. 81, vgl. Nr. 347.

[2]) *καταλείψειν γὰρ αὐτοὺς ἀνάθεμα κάλλιστον καὶ μέγιστον τῇ Ἀθηνᾷ καὶ ἐπιγράψειν ἱλαστήριον Ἀχαίον τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Ἰλάδι* Dio. Chr. Or. XI S. 335, ed. Reiske, vgl. Deißmann ZNTW 4 1903 S. 193 ff.

als כַּפֹּרֶת (wie in der anderen nt.lichen Stelle Heb 9, 15) gemeint war.[1]) Als Begründung für diese Deutung wird darauf hingewiesen, daß *αὐτοῦ αἵματι* im vergeistigten Gegensatz zur Besprengung mit Tierblut usw. stehen mag, daß Paulus und seine Leser die LXX wohl gut kannten (vgl. R 7, 1), daß diese dem *ἱλαστήριον* eine konkrete, plastische Bedeutung gibt, daß wie im Allerheiligsten die Schechina auf Christus ruhte (vgl. R 3, 24 2 K 4, 6 Ph 4, 19), und daß Origenes, Theodoret und die griechischen Exegeten es so auslegten. Dagegen ist einzuwenden, daß das Bild, Christus als Kultgegenstand, zu schroff und gewaltsam ist und daß nicht er, sondern vielmehr das blutgenäßte Kreuz die כַּפֹּרֶת ist. *Προέθετο* paßt schlecht zur כַּפֹּרֶת im abgeschlossenen dunklen Allerheiligsten, und zu dieser Zeit gab es keine כַּפֹּרֶת im Tempel. Paulus scheint also an die Ideenverbindung der Sühne in der כַּפֹּרֶת, aber nicht an das konkrete Kultgerät anzuknüpfen.

Ist nun *ἱλαστήριον* nicht als die כַּפֹּרֶת zu deuten, dann ergibt sich die Frage, was das Wort im allgemeinen Sinn an dieser Stelle näher bedeutet. Diese Frage ist sehr schwierig zu lösen, weil Paulus es nur hier und ohne nähere Ausführung verwendet. *Ἱλαστήριον* als „Sühnegabe" oder „Weihgeschenk" ist ausgeschlossen, weil Gott das Subjekt ist. Wahrscheinlicher ist die Deutung „Sühnedenkmal", in Hinsicht auf *προέθετο* und *εἰς ἔνδειξιν* (öffentlich vor den Menschen hinstellen). Diese Deutung aber läßt den LXX-Gebrauch außer Betracht und wird der Parallele *ἀπολύτρωσις* nicht gerecht. *Ἱλαστήριον* als „Sühnestätte" ist zu belegen, aber entspricht dem allgemeinen Gebrauch nicht (z. B. 4 Makk 17, 20—24, Tod als *ἱλαστήριον*).

Ἱλαστήριον einfach als „Sühnemittel" zu bezeichnen, ist die sicherste Deutung, weil sie so allgemein und unbestimmt ist.[2]) Da diese Deutung, „Sühnemittel", jedoch ein farbloser, abstrakter Ausdruck ist und wir Paulus möglichst plastisch und konkret (gegenüber der modernen Abstraktheit) verstehen wollen, werden wir dieses Wort am besten in den Bereich der Opfervorstellungen stellen

---

[1]) So Luther, Calvin, Grotius, Wettstein, Vaughan, Liddon, Ritschl (Rechtfertigung u. Versöhnung II S. 169 f;.), Sanday-Headlam, Kühl, Weinel (NT Theol.).

[2]) So Weiß, Zahn, Althaus, Moffat. Erasmus und Melanchthon als „sühnendes Etwas".

müssen (so Meyer, Lipsius, Volkmar, Beck, Luthardt, Jülicher, als „Sühnopfer“. Joach. Jeremias neigt zu dieser Deutung.) Freilich ist diese Bedeutung nicht zu belegen, und Paulus hätte sich leicht mit einem deutlicheren Wort so ausdrücken können, aber man könnte vermuten, daß das Wort vielleicht wie *εὐχαριστήριον*, *θυμιαστήριον*, *θυσιαστήριον* gebildet wurde. Immerhin war es Pauli Absicht nicht, die Parallele: Christi Tod und Tempelopfer auszuführen, sondern das Heil in Christi Tod zu verkündigen.

Das Subjekt, daß wir uns in *ἱλαστήριον* denken müssen, ist Gott (*προέθετο ὁ θεός* vor den Menschen, der Welt, in der Verkündigung des Evangeliums vom Kreuz), und das Objekt ist die Sünde (vgl. 3, 23). Das Ziel ist die Rechtfertigung der Menschen und die Erweisung der Gerechtigkeit Gottes. *Ἱλαστήριον* bezeichnet hier also das, was die menschliche Sünde sühnt, und ist nicht etwas, um Gott gnädig zu stimmen. Die Kehrseite der Rechtfertigung und der Sühne ist die Rettung vor dem göttlichen Zorn (R 5, 9), und die Bedingung ist Glaube.

Wichtig für die opferhafte Bedeutung des Wortes ist die Verbindung mit dem Blut: *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*. Der Gedanke ist der, daß es ohne sein Blut, d. h. Sterben, keine wahrhafte Sühne geben würde. Diese Betonung des Blutes Jesu kommt bei Paulus und im NT[1]) öfters vor. Obwohl „in seinem Blut“ auch zu *προέθετο* gehören kann, ist es dem Zusammenhang nach eher mit *ἱλαστήριον* zusammen zu nehmen (vgl. Zahn, R 3, 25, A. 78, der den Versuch macht, dieses grammatikalisch zu begründen).

Diese Stelle trägt mehrere wichtige Anhaltspunkte in sich für die Frage nach der Herkunft dieser Vorstellungen. Schon das Wort *ἱλαστήριον*, sowie die Verbindung mit dem Blute zeigt, daß der Gedanke, Christi Tod sei wie das Opfer ein Sühnemittel durch sein Blut, tief im AT wurzelt. Paulus verwendet einen alten Grundsatz des ATs, daß das Blut Sühnekraft hat. In Lv 17, 11 wird Blutgenuß verboten: „Denn die Seele (נֶפֶשׁ) des Fleisches ist im Blut, und ich habe es euch gegeben für den Altar, um Sühne zu schaffen für eure Seelen. Denn das Blut schafft Sühne durch die Seele“ (vgl. Dt 12, 23 Gen 9, 4). So heißt es in

[1]) Mk 14, 24 Mt 26, 18 Heb 9, 10. 11 1 Joh 1, 7; 5, 6. 8 Apok 1, 5; 5, 9; 7, 14; 12, 11; 19, 13 1 Pet 1, 2. 19.

Ex 30, 10, daß die Sühne durch das Blut geschaffen wird, und nach Lv 14, 1 ff. 10 ff. hat das Blut reinigende Kraft, nach Ex 29, 20 heiligende Kraft, nach Ex 12, 22 apotropäische Kraft.

Das hebräische verbum proprium für Sühne ist das Piel כִּפֶּר („decken", insbesondere die Schuld oder Sühne; LXX ἐξιλάσκομαι und dem ἱλαστήριον zugrunde liegend).[1]) Das hebräische Wort hat beides, einen kultischen und einen nichtkultischen Sinn; das erstere kommt mit einer Ausnahme (1 Sam 3, 14) nur in P und verwandten Schriften vor, und dort als „Sühnopfer". Dieser Sinn erstreckt sich über drei Viertel der Stellen, in denen כִּפֶּר vorkommt, und ist ausschlaggebend für die Bedeutung des Wortes. Kennzeichnend für den kultischen Sinn des Wortes ist die häufige Verbindung mit dem Blut. Blutmanipulation als sühnendes Mittel wird für die Weihung und Reinigung von Personen und Sachen verwendet (z. B. Priester, Ex 29 und Altäre). Im Sündopferritual (Lv 4) und im Schuldopferritual (Lv 7) bildet Blutbesprengung und -bestreichung als Sühnemittel den Höhepunkt. Im Ritual des großen Versöhnungstags (Lv 16) wird die Blutmanipulation vor der כַּפֹּרֶת selbst veranstaltet. Nach dem Opferkalender (Nu 28—29) findet ein sühnewirkendes Sündopfer bei jedem Opfer außer dem täglichen und Sabbatopfer statt.

Im profanen Gebrauch bedeutet כִּפֶּר an nur zwei Stellen die Versöhnung eines Menschen (Gen 32, 21 Prov 16, 16). Auch an diesen Stellen hat es den Zweck, ein tödliches Verderben abzuwenden. In Nu 35, 33 f. ist das Mittel das Blut und die Tötung des Mörders, wobei der Gedanke „Leben für Leben" auftaucht. Nach Ex 32, 30 will Moses sein Leben für die Schuldigen als Sühne anbieten, um die vernichtende Strafe Gottes abzuwenden (vgl. 2 Sam 21, 3 Dt 32, 43). Nach Dt 21, 1—9 kann ein Tierleben die Sühne für ein Menschenleben sein (im Falle eines Totschlages durch einen Unbekannten).

Eng verwandt mit כִּפֶּר, bedeutet כֹּפֶר eine materielle Sühneleistung zur Entschädigung und Versöhnung, vielfach ein Lösegeld

[1]) Von 100 Stellen 83 mal. Die meisten Ausnahmen kommen vor, wo es nicht im kultischen Sinn gebraucht wird. ἱλάσκομαι („gnädig stimmen") welches ἱλαστήριον entspricht, wird in der LXX nur zwölfmal gebraucht, und zwar als „Gott erbarmte sich". Vgl. J. Herrmann, Fr. Büchsel, ThWB III 302 ff.

(LXX *τὰ λύτρα ἄλλαγμα, ἀνταλλάγματα*) anstatt eines Lebens (vgl. Ex 21, 30; 30, 12, J. Herrmann, ThWB III 303).

Der at.liche Gedanke ist nicht (wie öfters im klassischen Griechisch), daß Gott durch Sühne oder Sühnopfer umgestimmt wird; denn er selbst ist Subjekt.[1]) Es ist letztlich Gott selbst, der das Sühnopfer gestiftet hat als einen Weg, Schuld wegzunehmen (Lv 10, 7 vgl. 4, 2 Nu 15, 22 ff.); er hat das Blut als Sühnemittel bestimmt (Lv 17, 11) und die Sühne hängt ab von seinem Willen (1 Sam 3, 14). Solches ist auch, wie wir gesehen haben, die Voraussetzung des Paulus.

Der feste Grundgedanke des ATs ist, daß nichts vor Gott bestehen kann, das mit Sünde behaftet ist: „... sondern eure Untugenden scheiden euch und euren Gott voneinander, und eure Sünden verbergen das Angesicht von euch, daß ihr nicht gehört werdet" (Jes. 59, 2). So werden durch die geheimnisvolle Kraft des Sühneblutes Personen und Gegenstände gereinigt und der vernichtende Zorn Gottes, der durch unabsichtliche und unwissentliche Sünden erregt war, abgewendet. Wenn aber Gott nicht Sühne schafft oder gewährt, muß der Schuldige sterben (Jer 18, 23 Jes 22, 14 vgl. Ps 78, 38; 65, 4). Durch Sühne wird das normale Verhältnis der Gemeinschaft zwischen dem Volke und dem heiligen Bundesgott wiederhergestellt und aufrechterhalten. Immerhin ist die Sühne beschränkt auf unwissentliche Sünden und hat nur provisorische Wirkung.

Die Rabbinen faßten die Sache schärfer und meinten, daß die Sünde das einzige sei, das den göttlichen Zorn errege. Wie im AT zerstört jede Sünde die Gemeinschaft mit Gott. Auch dasselbe Wort, כִּפֶּר, wird verwendet (J. Herrmann, ThWB III 313 StrB II 363 ff.). Nach talmudisch-midraschistischen Begriffen, soll die Sühne die Sünde ungeschehen machen, im Gegensatz zur biblischen und Paulinischen Vorstellung (vgl. F. Weber, Jüd. Theol. S. 313—335).

Für die verwickelte rabbinische Kasuistik der Sühnemittel und des Erfolges war es nur natürlich, daß der Mensch oft als Subjekt

---

[1]) Vgl. Ps 65, 4; 78, 38; 79, 9 Jer 18, 23 Dt 21, 8 Ez 16, 23. Wenn der Priester als Subjekt auftritt, tut er dies als Stellvertreter Gottes. Lv 4, 26; 5, 18; 16, 17 Nu 6, 11. In Sach 7, 2 und 8, 2 ist Gott das Objekt, aber das hebräische כִּפֶּר liegt hier nicht zugrunde. Fragliche Ausnahmen sind Lv 4, 31 2 Sam 24, 17 ff. vgl. ThWB loc. cit.

vorkommt. Außer den kultischen Mitteln gab es als Sühnemittel[1]: Buße,[2] Sündenbekenntnis,[3] Wiedergutmachen,[4] Gebet und Räucherwerk,[5] Wohltätigkeit,[6] Lobpreisungen,[7] Beschäftigung mit der Thora,[8] der Ornat des Hohenpriesters,[9] der Tod des Hohenpriesters,[10] der Tod unschuldiger Kinder,[11] das stellvertretende Leiden der Gerechten.[12] Der Tod selbst schafft Sühne,[13] auch das Leiden[14] (eine späte Lehre, von der Zerstörung des Tempels beeinflußt[15])). Wie fest aber die Verbindung Sühne, Opfer und Blut noch nach der Tempelzerstörung war, zeigt eine rabbinische Aussage (um 260), wo gebetet wird, daß Gott das Blut und Fett, das der gute Rabbi im Fasten verliert, als Blut und Fett auf dem Sündopferaltar annehmen möchte (Berakh. 17a in StrB III 231). So heißt es auch — trotz der vielen Sühnemittel — in Joma 5a 5, 13: „keine Sühne außer Blut" (vgl. Sehachim 10, 2).

Aus alledem ist klar geworden, daß Paulus auf Grundgedanken des ATs und des Judentums fußt, wenn er Christi Tod als ein *ἱλαστήριον* bezeichnet, und daß diese Gedanken größtenteils aus dem Kultus stammen: die Sühnekraft des Blutes, die Notwendigkeit der Sühne angesichts des Zornes und der Heiligkeit Gottes, um Schuld zu tilgen und die Gottesgemeinschaft wiederherzustellen, Gottes Urheberschaft und Stiftung der Sühne, die Abhängigkeit der Sühne von seinem Willen. Daß der at.liche Gedanke „Leben für Leben" und die enge Verbindung zwischen כִּפֶּר und כֹּפֶר auch wieder in *ἱλαστήριον* und *ἀπολύτρωσις* hineinspielen, ist sehr wahrscheinlich. Gegenüber dem AT sind die

---

[1]) Vgl. T. Joma 5, 7 ff. StrB I 169.

[2]) T. Joma 5, 6 ff. Pirk. Aboth IV 11.

[3]) Schebuoth 1, 7. [4]) b. R. H. 17b Bar. [5]) Sap. Sal. 18, 21.

[6]) Pirk. Aboth 1, 2 (Jochanan b. Zakkai).

[7]) Sibyll. IV 165 ff. vgl. Hollmann, a. a. O. S. 129.

[8]) Siphr. 131b Nu u. Dt. [9]) b. Zebb. 88b. [10]) 4 Makk 6, 29.

[11]) StrB II 281 IV 564. 595. 786. 1109. [12]) StrB II 274 ff.

[13]) Vgl. Röm 6, 7 j. Joma 46b. 66 ff. Sifr. Num § 112 Nu 15, 31 Kuhn, ZNTW 30 S. 305 ff.

[14]) Vgl. T. Joma 5, 6 ff.

[15]) Daß der Gedanke, Leiden schafft Sühne, erst später entwickelt wurde, zeigt W. Wichmann, Die Leidenstheologie, eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum, BWANT IV 2 (1930).

Spuren rabbinischer Beeinflussung gering; denn das ganze kasuistische Sühnemittelschema ist unpaulinisch. Der Gedanke der Sühnekraft des Todes, sogar des Todes eines anderen, würde zum Verständnis der Paulinischen Deutung dienen, wenn er nicht einer späteren Entwicklung angehörte (vgl. 4 Makk) und wenn es möglich wäre, einen unmittelbaren Einfluß dieser Theorie auf Paulus zu beweisen.

d) Als ein Opfer.

Die Verwendung des aus dem Opferkult genommenen Wortes *ἱλαστήριον* führt zu der Frage, ob Paulus die Heilsbedeutung des Todes Christi aus seinem Opfercharakter ableitet. Wir können diese Frage beantworten, wenn wir nachprüfen, wie Paulus die kultische Opfersprache[1]) und die Opfergedanken in seiner Deutung des Todes Jesu verwendet und verwertet.

Viel klarer als die Stelle R 3, 25, wo der Opfergedanke nur in einem Worte, *ἱλαστήριον*, deutlich wird, ist der Hinweis auf das Passahlamm in 1 K 5, 7: *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός*. Das ursprüngliche Opfer des Passahlammes hatte Sühnekraft, aber das Passahfest war ein Freudenfest, eine Opfermahlzeit, bei der man an die Erlösung aus Ägypten denken sollte. Der Vergleichspunkt ist hier die Schlachtung des Passahlammes und Jesu Tod,[2]) vielleicht auch der Gedanke der Befreiung aus Ägypten und der aus diesem Äon. Der Artikel bei *τὸ πάσχα ἡμῶν* setzt diesen Vergleich als bekannt voraus, vielleicht ist es ein übernommener Gedanke aus der Urgemeinde (J. Weiß).

Es war hier überhaupt nicht die Absicht des Apostels, Christi Tod zu erklären oder zu behandeln. Dieser flüchtige Hinweis kommt in einer ethischen Mahnung vor (die durch den Fall des Blutschänders veranlaßt wurde), in der Paulus nach dem Bilde vom Sauerteig greift. Paulus fordert die Korinther auf, die Reste

[1]) Vgl. O. Schmitz, Die Opferanschauungen des späteren Judentums und die Opferaussagen des NTs 1930; J. Behm, ThWB I 173 ff.; J. Schneider, Die Passionsmystik des Paulus, ihr Wesen, ihr Hintergrund und ihre Nachwirkungen 1929; P. Fiebig, Jesu Blut, ein Geheimnis? 1906, H. Wenschkewitz, Angelos IV S. 77 ff.

[2]) So Bachmann, Komm. z. St. Bedeutend ist hier, daß das Passahopfer auch zu den Schlachtopfern gerechnet wurde, vgl. StrB III 360.

ihrer heidnischen Vergangenheit auszuscheiden wie den alten Sauerteig in der Passahzeit (nach dem at.lichen Gebot in Ex 12, 19; 13, 7). Dieser Gedankengang führt zur Bezeichnung Christi als „unser Passahlamm". Beachten wir hier, wie geflissentlich gebraucht und wohlbekannt diese Deutung des Todes, die hier durchscheint, gewesen sein mag. Wie nun Paulus Christi Tod in dieser Passahzeit gepredigt hat, wissen wir nicht, aber wir möchten vermuten, daß er die Erlösung der christlichen Gemeinde — als des wahren geistlichen Israel des Neuen Bundes — von dem Endgericht oder von diesem Äon (durch Christus als Passahlamm) mit der Befreiung aus Ägypten verglich.

Eine weitere Anspielung auf das Opfer mit Bezug auf Christi Tod begegnet uns in Eph 5, 2: *ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*. Paulus verwendet hier termini technici aus der Opfersprache des ATs. In Ps 39 wird die geläufige Wendung *προσφορὰν καὶ θυσίαν* für ein unblutiges Opfer gebraucht, aber es kann doch auch von einem Tieropfer nach Sir 46, 16 heißen: *προσφορὰ ἀγνὸς γαλαθηνοῦ*. Dagegen bezeichnet die zweite Wendung, *ὀσμὴν εὐωδίας*, ein Brand- oder Ganzopfer, wie in Lv 1, 9. 13. 17 vgl. Ex 29, 18 Ez 20, 41 Gen 8, 21 Lv 6, 21).

Diese Wendungen haben die Absicht, klarzumachen, daß Christi Selbsthingabe Gott wohlgefällig war, und daß seine Liebesleistung eine ganze Hingabe war — wie das Brandopfer. Obwohl Paulus hier Opfersprache verwendet, liegt der Gedanke der Sühne fern (es sei denn, daß man eine leise Erinnerung daran in *ὑπὲρ ἡμῶν* sieht und darauf hinweist, daß nach Lv 1, 4 das Brandopfer Sühne wirkte), und diese kultischen Ausdrücke kommen im übertragenen, nichtreligiösen Sinn vor in Ph 4, 18 und in einem Bilde aus dem Triumphzug in 2 K 2, 14 f.

In den Einsetzungsworten des Herrenmahls wird Jesu Blut mit dem Bundesopferblut verglichen: ... *ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* (1 K 11, 25), (d. h. die Stiftung der neuen *διαθήκη* durch Jesu Tod [Blut] mit der Bestätigung des sinaitischen Bundes durch Besprengung mit Tieropferblut Ex 24, 8). Auch hier war es nicht die Absicht des Apostels, von Jesu Tod zu reden, sondern die Korinther wegen ihrer unordentlichen Feier des Herrenmahles zurechtzuweisen. Nach 1 K 10, 16 stellt Paulus das

Herrenmahl den jüdischen und heidnischen Opfermahlzeiten[1]) gegenüber. Die Teilnahme am Herrenmahl schafft nach dieser Analogie eine reale Beziehung zur Macht und zum Wirkungsbereich des Opferblutes Jesu. Hierzu bemerkt O. Schmitz, daß der Kelch und das Blut nicht als Opferteile den heidnischen und jüdischen Opfermahlteilen gegenübergestellt werden, sondern daß die Gemeinschaft in jenen und im Herrenmahl scharf inhaltlich und religiös kontrastiert wird (a. a. O. S. 216 f.). Es würde leicht sein, Vermutungen darüber aufzustellen, wie Paulus den Gedanken des Todes Christi als die Stiftung einer neuen *διαθήκη* mit dem Opfer bei der alten *διαθήκη* verglichen haben mag und wie diese Deutung in den allgemeinen Zusammenhang passen würde, aber wir finden bei ihm keine Belege dafür.

Sehr zweifelhaft ist es, ob eine Beziehung zum Sündopfer in der Wendung *περὶ ἁμαρτίας* (R 8, 3) vorliegt.[2]) Die Hauptstütze für diese Deutung ist der Gebrauch dieser Wendung im Lev (LXX über 50 mal, vgl. 6, 18; 7, 37, auch Ps 40, 7 Hiob 10, 6). Noch gewagter ist die Meinung, daß Paulus in 2 K 5, 21 an das Sühnopfer denkt (*τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν*). Diese zwei Stellen sind zu kurz und zu undeutlich, um den Schluß zu rechtfertigen, daß die Analogie des Opfers dem Paulus vorschwebe.

In der zweiten Reihe stehen die häufigen *αἷμα*-Stellen: R 3, 25 *ἱλαστήριον . . . ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* R 5, 9 *δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι*, Kol 1, 20 *εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ*, Eph 1, 7 *τὴν ἀπολύτρωσιν* (gleich *ἄφεσιν*) *διὰ τοῦ αἵματος*, Eph 2, 13 *ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ* und das Herrenmahlwort 1 K 11, 25 *ἡ καινὴ διαθήκη . . . ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*. Hier begegnet uns eine feste Formel *ἐν τῷ αἵματι, διὰ τοῦ αἵματος*, die immer mit der Heilsbedeutung des Todes Jesu im Zusammenhang steht. Weil der Kreuzestod im Vergleich mit dem Opfer nicht besonders blutig war, liegt wohl ein anderer Grund für diese Formel vor.

Die Erklärung, daß Paulus Christi Blut sich als Lösegeld vorstellte, paßt nicht zu der Verschiedenheit der Heilsaussagen, in

---

1) Vgl. Dt 12, 6 f. 1 Sam 9, 19; 16, 3. 5 2 Sam 6, 19 Ex 19, 25 Nu 18, 8 ff.
2) So Sanday-Headlam z. St., Zahn, Gal.-Komm. S. 38 Anm. 22.

denen die Formel vorkommt. Eph 1, 7 ist zu allgemein, um daraus solche Folgerung zu ziehen.

Eine zweite Erklärung, die A. Deißmann vorschlägt, bezieht das Blut Christi auf den Erhöhten anstatt auf den irdischen Herrn. Es wird also im „pneumatischen" Sinn gebraucht (vgl. 1 K 10, 16 Joh 6, 53—56) und bedeutet nach Deißmann: „... in der Blutsgemeinschaft mit dem erhöhten, pneumatisch-lebendigen Herrn, was auch Röm 5, 8 und Eph 2, 13 einen guten Sinn gibt. Unter der Blutsgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn versteht Paulus dasselbe, was er Gal 2, 20 *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* nennt" (ZNTW 4 S. 211, vgl. Paulus, 2. Aufl. 1925 S. 154). Dieser mystische Gedanke ist von Deißmanns Schülern, O. Schmitz und J. Schneider,[1]) aufgenommen worden. O. Schmitz hat sogar diese Deutung in den Herrenmahlsworten gefunden (Opferanschauungen, S. 213, vgl. J. Schneider, a. a. O. S. 31). Freilich aber sieht O. Schmitz den Ausdruck „in seinem Blut" als so elastisch an, daß die konkrete Erinnerung an das Opferblut auch eingeschlossen ist und im umgekehrten Verhältnis zum Gedanken der Blutsgemeinschaft steht (a. a. O. S. 216), wobei einmal das eine, dann das andere im Vordergrund steht. In derselben Linie steht die Bemerkung Sanday-Headlams zu R 5, 9: „The blood of that sacrifice is as it were sprinkled around the Christian and forms a sort of a hallowed enclosure, a place of sanctuary, into which he enters. Within he is safe and from its shelter he looks out exultingly over the physical dangers which threaten him; they may strengthen his firmness of purpose, but cannot shake it." Sogar Th. Zahn bemerkt zur selben Stelle: „Das in den Tod dahingegebene Leben Jesu, das vergossene Blut, gehört ja nicht schlechthin der Vergangenheit an, sondern existiert fort in dem Auferstandenen und wirkt immer wieder bei der Rechtfertigung der einzelnen" (Röm.-Komm. S. 258 A. 22). Diese mystische Erklärung aber legt zu viel in das *ἐν* hinein und wird dem deutlichen Hinweis auf die geschichtliche Tatsache der Kreuzigung (Kol 1, 20) nicht gerecht. Wie der Paulinische und nt.liche Gebrauch zeigt, kann *ἐν* mit *διά* wechseln. Der Gedanke einer „pneumatischen Blutsgemeinschaft" ist hauptsächlich eine Kon-

[1]) Vgl. O. Schmitz, a. a. O. S. 213. 222 ff.; Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetiv-Gebrauches 1924 S. 117; J. Schneider, a. a. O. S. 29 ff.

jektur und wird von Paulus nicht gebracht. Irgendeine Blutmystik liegt dem Apostel fern (s. ThWB unter αἷμα).

Eine dritte Möglichkeit ist die, der Formel keine besondere Bedeutung zuzuschreiben und sie mit J. Behm einfach (wie das „Kreuz") als „plastisches Merkmal für Tod", „prägnantes Wortsymbol für das Heilswerk Christi", als „einen anschaulichen Ausdruck" für den „Tod Christi in seiner Heilsbedeutung", als eine „bildliche Einkleidung für den Gedanken der Selbsthingabe, des vollendeten Gehorsams gegen Gott, den Christus in dem Kreuzestod bewies" zu erklären (vgl. ThWB I 173—175). Weil diese Erklärung zu allgemein ist, trifft sie zwar für die Deutung des Todes Christi zu, aber die Beziehung auf das Opfer ist wegen des Zusammenhangs mit den ganzen Anspielungen auf die Opferterminologie bei der Deutung des Todes doch nicht abzulehnen. So wird man dem konkreten Denken der ersten Christenheit am ehesten gerecht.[1]) Die Parallele zwischen der sühnenden Heilskraft des Opferblutes und der sühnenden Heilskraft des Blutes Christi zeigt uns den klarsten und einfachsten Grund, warum Paulus so oft davon redet.

Fassen wir nun das Paulinische Opferbild zusammen, so sehen wir, daß es aus einer Reihe von fragmentarischen Anspielungen auf ein Sühnopfer, das Passahlamm, das Brand- oder Ganzopfer, das Bundesopfer und vielleicht auf das Sündopfer besteht. Dazu kommen noch die αἷμα-Stellen, besonders die, welche den Gedanken der Sühne und des Neuen Bundes enthalten. Trotzdem wird der Opfergedanke nicht ausgeführt, er tritt oft nur in flüchtigen und unbedachten Aussagen auf.[2]) Vielleicht am klarsten spricht

---

[1]) „Vor- und unterchristlich ist im Grunde die gesamte ‚Bluttheologie'." H. Holtzmann, NT Theol. 1911 II S. 244, vgl. S. 111.

[2]) Im Sühnopfer haben wir „nicht den Begriff zu suchen, von dem Paulus ausgegangen ist, sondern vielmehr eine Beleuchtung seines Gedankens durch geläufige Vorstellungen, die dabei mehr als Sinnbild verwertet werden." K. Weizsäcker, Das apost. Zeitalter d. christl. Kirche 3. Aufl. 1902 S. 134, vgl. H. Wenschkewitz, a. a. O. S. 189.

„. . . der Opfergedanke ist eine der vielen verschiedenen Ausstrahlungen Paulinischer Kreuzeskontemplation, und man kann diese Strahlen nicht zu einer einzigen geometrischen Figur zusammenschließen." A. Deißmann, Paulus 2. Aufl. 1925 S. 156.

Paulus den Gedanken der Sühne in R 3, 25 aus, wo er ausdrücklich von Christi Tod redet. Dieser Gedanke paßt in den allgemeinen Zusammenhang der Paulinischen Deutung und ruht auf dem Grundgedanken des Opferkults. Wir haben hier also keine Lehre über Christi Tod und kaum eine bedachte Deutung, sondern das alles wirft nur ein Streiflicht auf die Paulinische Auffassung und Verkündigung des Todes Jesu.

Wir haben in diesem Bild den Einfluß des at.lichen Opfergedankens bei Paulus beobachtet. Die Tatsache aber, daß er es so wenig ausführt, stimmt mit der Abschwächung dieser Vorstellungen im Judentum überein. (Das erstere haben wir schon besprochen, siehe oben S. 53.) Das Merkwürdige liegt darin, daß Paulus keine Polemik gegen die kultische Sühnung der Sünden im Tempelopfer führt. Daß Christi Tod dem at.lichen Opfer ein Ende gemacht hat, ist eine Voraussetzung, die, soweit wir aus Pauli Briefen wissen, auf keinen bemerkenswerten Widerstand gestoßen ist. Eine Erklärung dieser Tatsache ist darin zu finden, daß Paulus als Diasporajude in der hellenistischen Welt wirkte, daß die rabbinische Betonung des Gesetzes den Opferkultus unbewußt abschwächte[1]) und daß verschiedene religiöse Strömungen

[1]) „It is narrated that R. Jochanan ben Zakkai was one day going out of Jerusalem accompanied by his disciple R. Joshua (ben Hananiah). At the sight of the Temple in ruins, Joshua exclaimed, „Woe to us, for the place where the iniquities of Israel were atoned for is destroyed!“ Jochanan replied, „Do not grieve, my son, for we have an atonement which is just as good, namely, deeds of mercy, as the Schripture says, Hos 6, 6 . . .“ G. F. Moore, Judaism I 503.

Dazu bemerkt A. Schlatter: „So hoch der Altar geschätzt war, als Vergebung der Sünde schaffend, er fiel ohne tiefgreifende Erschütterung. Seine Zerstörung bildete keine Epoche in der inneren Geschichte Israels. . . . Jochanan (war) vom Altar innerlich los, da er seine Bedeutung nur noch mit dem zu begründen weiß, was der Mensch an demselben tut. Daß dieser Gott die Gabe bringt, hat versöhnende Kraft; solange dieselbe möglich ist, wird sie mit Eifer und Pünktlichkeit gebracht. Ist sie nicht mehr möglich, treten an ihre Stelle die anderen Erweisungen der Liebe zu Gott . . . Da die Gesetzestheologie die Hauptsache ist, was der Mensch zu leisten hat, paßt sie sich ohne tiefergreifende Wandlung den wechselnden Situationen desselben an, immer mit der Zuversicht, daß die Gabe als Lohn die Vergebung erwirbt.“ Jochanan Ben Zakkai, der Zeitgenosse des Apostels 1899 S. 40 f.

O. Schmitz, Opferanschauungen 1910, zeigt, wie der Opfergedanke besonders im hellenistischen Judentum verblaßte, wie er vielfach (besonders bei

der Gnosis und der hellenistischen Mystik sich schon in den christlichen Gemeinden bemerkbar gemacht hatten. Auf diese Weise wird es leichter verständlich, warum das Opferbild bei Paulus nicht weiter ausgeführt ist.

e) Der Grundgedanke der Stellvertretung.

Nirgends sagt Paulus, daß Christus an unserer Stelle, *ἀντί* (nur Mk 10, 45 Mt 20, 28 1 Tim 2, 6 im NT!), gestorben ist, sondern er benutzt das zweideutige *ὑπέρ*, das in der Koine „zugunsten" wie auch „anstatt", „an der Stelle von" bedeuten kann, wie die Sprache des auf ägyptischen Papyrusfetzen erhaltenen volkstümlichen Rechtes zeigt.[1]) Auch das Paulinische *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* (1 K 15, 29) und *ὑπὲρ σοῦ* bestätigt die zweite Bedeutung.

An allen siebzehn Stellen, wo Paulus die Wendung *ὑπὲρ* ... in Verbindung mit Christi Tod benutzt,[2]) kommt man ohne grammatische Schwierigkeiten aus mit der Übersetzung „zugunsten". Der Gedanke der Stellvertretung ist zwar grammatikalisch möglich, aber auf diese Weise nicht festzustellen. Wir müssen also den Zusammenhang befragen, ob dieser Gedanke vorliegt.

Philo) im Sinne hellenistischer Mystik und Philosophie vergeistigt und versittlicht wurde, so daß das Opfer vielfach seine Geltung als spezifisches Sühnemittel verloren hatte.

[1]) Vgl. A. Deißmann, L. v. O. 4. Aufl.. S. 281. In einem Schuldschein heißt es: *Πάπος ἔγραψα ὑ[πὲρ αὐτ]ωῦ ἀγραμμάτου* (Berliner Gr. Urkunden Nr. 661, Faijum, 1. Jhrh. n. Chr.) und auf einem Ostrakon aus der Ptolemäer-Zeit *ἔγραψεν ὑπὲρ αὐ[τοῦ] Εὔμη[λος] ... ἀξιωθεὶς διὰ τὸ βραδύτερα αὐτοῦ γρά-[φειν]* (Deißmann, ibid. S. 132 A. 5).

[2]) 1 Thess 5, 10 ... *τοῦ ἀποθανόντος περὶ* [*BX** *ὑπὲρ* rell.] *ὑμῶν*. Gal 1, 14 ... *δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* [*περὶ X* A* Koine DG al.]. 1 K 1, 13 ... *μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν* [*περὶ* BD*]. 1 K 5, 7 ... *τὸ πάσχα ὑμῶν* [*ὑπὲρ ἡμῶν* lectio var.] ... *Χρ.* 1 K 11, 24 ... *τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* ... 1 K 15, 3 ... *Χρ. ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.* 2 K 5, 14 ... *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν* ... 2 K 5, 15 ... *ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν ... τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι* ... 2 K 5, 21 ... *ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν* ... G 2, 20 ... *παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.* G 3, 13 *Χρ. ... γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα* ... Röm 5, 6—8 ... *Χρ. ... ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν. μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται· ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ ... τις ... ἀποθανεῖν ... Χρ. ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν.* Röm 8, 32 *ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν* ... Röm 14, 15 ... *ὑπὲρ οὗ Χρ. ἀπέθανεν.* Eph 5, 25 ... *παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς* ... Vgl. weiter R 9, 2 1 Tim 2, 6 Tit 2, 14.

Es ist nicht zu erwarten, daß Paulus an Christi Stellvertretung bei jeder von diesen siebzehn Stellen denkt (e. g. Eph 5, 25), aber daß er sie voraussetzt, sieht man aus dem allgemeinen Zusammenhang von G 3, 13 2 K 5, 21 R 3, 25 1 K 15, 3 R 5, 6—8 G 2, 20. Daß Christus ein „Fluch wurde“ und „Sünde wurde“ für uns, ist aus dem Zusammenhang von R 3, 25 zu erklären. Christus nahm an unserer Stelle den „Gesetzesfluch“ auf sich, der über allen Menschen lag und sie von dem Segen Abrahams trennte, und die Sünde der Menschheit mit ihrer Folge und Strafe, dem Tod. Hierdurch wurde Gottes Gerechtigkeit erwiesen, weil Gott unsere Sünden als abgebüßt betrachtet. So stehen die Gläubigen nicht mehr unter Gottes Zorn (R 5, 9). In dieser Hinsicht wird der Gedanke der Stellvertretung in folgenden Aussagen vorausgesetzt: „Er starb für unsere Sünden“, oder „für uns, da wir noch Sünder waren“, oder „Christus gab sich für mich hin“ u. ö. So wird der Gedanke der Stellvertretung zu einer unentbehrlichen Voraussetzung für die Paulinische Betonung der Rechtfertigung und für die zentrale Stellung des Todes Jesu.

Weil der Gedanke unausgesprochen bleibt, können wir nur die Stellen heranziehen, wo er am deutlichsten zugrunde liegt, und an diesen Stellen den Gedanken bei Paulus betrachten. Die Stellvertretung wird prägnant ausgedrückt in der Wendung *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα* (G 3, 13) und *ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν* (2 K 5, 21). Vielleicht liegt eine hebräische Ausdrucksweise vor, da es in dieser Sprache wenige Adjektiva gab (vgl. Lightfoot zu G 3, 13). Ein ähnlicher Ausdruck kommt im Protev. Jak. 3 vor, wo Anna über ihre Unfruchtbarkeit klagt: *κατάρα ἐγενήθην ἐγώ ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ*. In Lv 16, 5 wird der Sündenbock mit der Sünde identifiziert; er erscheint sogar als die personifizierte Sünde.[1]) Paulus will damit sagen, daß Jesus gerade durch die Wahl des Kreuzestodes ein Fluch wurde, d. h. der Fluch, der im Gesetz gegen den aufgehängten Verbrecher ausgesprochen war (Dt 21, 31), und der Fluch der Nichterfüllung des Gesetzes, der auch nach dem Gesetz über den Menschen (nach Dt 27, 31 G 3, 10) liegt. Der wunderbare Tausch zwischen Christus und den sündigen

[1]) Vgl. Barnabas 7, wo der Sündenbock als Typus für Jesus vorkommt, auch LXX Lv 4, 25 *ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ τῆς ἁμαρτίας;* Ähnliches in 4, 29.

Menschen (in 2 K 5, 21 beschrieben) beruht gleichfalls auf einer Stellvertretung, da Christus an unserer Stelle die Folge unserer Sünde im Kreuzestod auf sich nahm.

In scharfem Kontrast zu der ergreifenden Schilderung der Not unter der Sünde in Röm 7 stehen die kühnen Ausführungen des Apostels über die Verdammung, nicht des Sünders, sondern der Sünde selbst in Christi Fleisch: *Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί* (R 8, 1. 3).

Wichtig für die Deutung dieser merkwürdigen Äußerung ist die Bedeutung von *κατάκριμα* (R 8, 1; 5, 18) und *κατακρίνω* (R 8, 3). *Κατάκριμα* bedeutet nicht Verurteilung, sondern die Strafe, wie Belegstellen aus Dionys. Hal. (1. Jahrh. v. Chr.) und aus Papyri des 1. christlichen Jahrhunderts (Gerichtsurteil einer Geldstrafe) zeigen.[1]) In diesem Ausdruck können wir das Bild einer Gefangenschaft für eine Schuld sehen, die wir nicht zahlen können (vgl. Mt 18, 30), d. h. für die Sündenschuld unter dem Gesetz. Gerade weil er aus Fleischesstoff besteht, weiß der Mensch sich unter die Sünde verkauft (vgl. R 6, 6; 7, 14. 24; 8, 3). Das *κατάκριμα* ist nun die Folge der Sünde, der Tod (R 8, 2. 13 vgl. 5, 21 ff.; 6, 16—23; 7, 10—13. 24).

Aber Paulus kehrt die Sache in einem Wortspiel auf *κατάκριμα* um, indem er sagt, daß die Sünde (personifiziert), die gewöhnlich Verurteilung und Strafe für den Menschen bringt, nun der göttlichen *κατάκρισις* verfallen ist, und zwar ist dies in Christi Fleisch (*ἐν σαρκί* R 8, 3, n. b. ohne *αὐτοῦ*) geschehen, weil das Fleisch der Wohnsitz der Sünde ist.[2]) Die unentbehrliche Voraussetzung bei diesem merkwürdigen Vorgang ist, daß Christus selbst sündlos war. Diese Stellvertretung war der Sinn der Fleischwerdung Jesu, weil sonst die Sünde nicht hätte verurteilt werden

[1]) Dionys. Hal. 6, 61 *κατακριμάτων ἄφεσις*. Für die Papyruszeugen vgl. A. Deißmann, Neue Bibelstudien 1897 S. 92; Preisigke, a. a. O. z. B.: *καθαρὸς ἀπὸ κατακριμάτων πάντων καὶ παντὸς εἴδους* (eine Sicherungsklausel in einem Ackerkaufsvertrag), Moulton-Milligan, a. a. O.

[2]) Vgl. R 13, 14 G 3, 3; 5, 13—24; 6, 8 1 K 10, 2 f.; vgl. weiter Kol 2, 11 Eph 2, 3.

können. Der Punkt, auf dem diese ganze Stellvertretung ruht, ist die Paulinische Vorstellung des Fleisches.

Weil diese knappe Stelle Christi Tod nicht erwähnt, haben etliche Exegeten sie in Beziehung auf das ganze Leben Jesu erklärt (B. Weiß, Th. Zahn, E. Kühl). Kühl meint, daß der Geist Christi kraft seines sündlosen, vollkommenen Lebens Sünde und Tod überwindet und dem Christen in dem neuen Leben die sittliche Kraft verleiht, die Forderungen des Gesetzes zu erfüllen. Außerdem findet man gerne eine Ausnahme von der Regel, daß Paulus das Heil immer nur an Jesu Tod statt an sein Leben knüpft, wie wir es in den Evangelien kennen. Anzunehmen, daß diese Deutung (Weiß, Kühl) besser erklärt, wie die Verurteilung der Sünde dem Christen zuteil wird, wäre eine Betrachtung der Stelle vom Standpunkt des modernen Denkens aus.

Wenn wir die Stelle in den Zusammenhang der Paulinischen Theologie stellen, müssen wir sie auf Christi Tod beziehen, besonders in Hinsicht auf G 3, 1 2 K 5, 21 und die Lehre von der Rechtfertigung. Es wird so nicht notwendig, dem Worte *κατακρίνω* eine blassere und schwächere Bedeutung zuzuschreiben, und der konkrete, kräftige Sinn, G 3, 1 entsprechend, bleibt bestehen.

Zusammenfassend dürfen wir den Gedanken der Stellvertretung als eine unausgesprochene, unausgeführte Voraussetzung der Paulinischen Aussagen betrachten und als notwendig für das richtige Verständnis der Bilder, welche die Tilgung der Sünde und Schuld durch Christi Tod veranschaulichen. Diese Stellvertretung Christi in seinem Tod lenkt den Fluch des Gesetzes und die Strafe der Sünde von den Gläubigen ab. Diese Stellvertretung aber umfaßt das ganze Heil in Christi Tod nicht. Sie ist selbst eine Analogie, ein von Paulus sehr ernst genommenes Bild, das seine mächtige Botschaft veranschaulicht, daß Christi Tod das Ende der Macht des Gesetzes, der Sünde, des Todes sei, und daß mit ihm der neue Äon hereingebrochen sei.

Es kommen vor allem zwei Quellen für die Herkunft der Paulinischen Gedanken der Stellvertretung in Betracht; das Vorhandensein dieses Gedankens in den Opfervorstellungen und der Gedanke eines stellvertretenden Leidens und Todes in Jes 53 und 4 Makk.

Vier Gründe werden oft gegen den Gedanken der Stellvertretung im at.lichen Opfer angeführt[1]): 1. Nur unwissentliche Sünden, aber nicht Sünden, welche die Todesstrafe nach sich ziehen, dürfen so gesühnt werden. Doch wird eine Stellvertretung für ein todeswürdiges Vergehen dabei nicht ausgeschlossen, weil alle ungesühnte Sünden letztlich todesschuldig sind. 2. Wäre das Opfertier stellvertretend mit der Sünde beladen, so müßte es als unrein und nicht als heilig betrachtet werden. 3. Ein Mehlopfer war erlaubt als Ersatz für ein Tieropfer. 4. Die Schlachtung bildete nicht den Hauptakt und wurde nicht immer vom Priester vollzogen, wie zu erwarten wäre, wenn die Stellvertretung zugrunde läge. Hierzu ist zu bemerken, daß dem AT eine Opfertheorie gänzlich fehlt, und daß man die Sache nicht „theologisch“ ansah. Wie bei Paulus bleibt die Stellvertretung eine unausgesprochene Voraussetzung.[2])

Es sind aber allgemeine Auffassungen, die dem Opferkult zugrunde liegen und den Boden für die geläufige Vorstellung der Stellvertretung schaffen. Daß das Volk ein organisches Ganzes ist, für das der Priester stellvertretend opfert, und daß das Heil, die Sühne und Reinigung usw. im Opfer dem Volk zuteil werden, sind feststehende Gedanken, die sich nicht auf das AT und das Judentum beschränken, und ohne die das Opfer nicht verständlich wäre. In dem Gedanken der Sühne tritt, wie wir bemerkt haben, das Prinzip „Leben für Leben“ hervor, sowie die Vorstellung von der Sühnkraft des Blutes, die mit der נֶפֶשׁ im Blute (dem נֶפֶשׁ des Opfernden entsprechend? vgl. Gen 22, 13, wo der Widder das Isaakopfer ersetzt) zusammenhängt. Man kann die Deutung der Handauflegung bei dem Sündopfer (Lv 1, 4; 8, 14) als Übertragung der Schuld auf das Opfertier gut erklären, wobei auf eine Stellvertretung hingewiesen wird.[3])

---

[1]) Vgl. O. Schmitz, a. a. O. S. 42 ff. u. 190; W. P. Paterson, Dict. of the Bible IV 340; O. Pfleiderer, Urchr. 1902 Bd. I; W. Eichrodt, Theol. des AT 1933 I 79 A. 1.

[2]) Vgl. O. Schmitz, a. a. O. S. 42 ff. u. 190; W. Eichrodt, a. a. O. S. 64 u. 80 ff.

[3]) Vgl. Bertholet, Komm. z. Lv 1, 5 S. 3: die Herstellung einer Solidarität zwischen dem Opfernden und dem Geopferten.

Ein heutiger jüdischer Gelehrter urteilt: „. . . when the sinner . . . brought his guilt-offering to the Temple, confessed his sin over the sacrifice in repen-

Wir können nur auf zwei Stellen hinweisen, wo Leiden und Tod als stellvertretend und heilswirkend aufgefaßt werden, einmal im AT und einmal im späten Judentum. Sehr deutlich aber wird die Heilsbedeutung des unverdienten Leidens und Todes des Knechtes Jahves in der bekannten Stelle, Jes 53, besungen (vgl. besonders Jes 53. 4—5. 11—12). Dieses Selbstopfer wird ein Sünd-opfer (אָשָׁם V. 10) genannt, und dieses Leiden kommt den anderen (Heiden!) zugute, gleich als ob der Knecht das personifizierte Volk Israel oder der Messias wäre. Wahrscheinlich dachte Paulus an diese Stelle, als er R 4, 25 schrieb, und deutete Jes 53 dabei auch auf Christi Tod. Wenigstens beweist Jes. 53 das Vorhandensein des Gedankens der Stellvertretung im AT.

Der Martertod der sieben Brüder im 2 Makk (7, 37) wird erst im 4 Makk als eine stellvertretende und sühnende Tat gedeutet. In der ersten Erzählung sterben sie um des „väterlichen Gesetzes" willen, und der Gedanke der Sühne erscheint nur in dem Gebet, daß Gott bald seinem Volke gnädig sein möge usw. In 7, 18 wird deutlich gesagt, daß die Juden für ihre eigenen Sünden leiden. Dagegen im 4 Makk (wohl 1. Jahrh. n. Chr. bis Vespasian) lesen wir: *Ἵλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου . . . καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβὲ τὴ ἐμὴν ψυχήν* (6, 28 f.), *ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσεν* (17, 22 vgl. 1, 11; 17, 20 f.; 18, 4). Wichtig dabei ist, daß kurz nach Paulus diese Verbindung des Gedankens der Sündensühne durch Blut und Tod mit der Vorstellung der Stellvertretung auftaucht.[1])

Der Gedanke des stellvertretenden Sühne-Leidens und -Todes (besonders der verstorbenen Väter und Rabbinen, aber auch der

---

tance and humility, and watched in contrition the sprinkling of its blood as a substitute for his own, his sin was atoned for, God was conciliated and granted him forgiveness; the peace between God and the cleansed sinner was restored." A. Büchler, Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the first Century, Oxford U. Press 128 p. 453 vgl. 444.

[1]) Weil es andere Mittel zur Sühne außer Opfer gab, da das Leiden zur Buße führte, und weil der Buße selbst sühnende Kraft zugeschrieben war, konnte man schließen, daß das Leiden sühnte (vgl. StrB II 275). Von hier aus machte man den kurzen Schritt zur Lehre der überflüssigen Verdienste der frommen Väter und stützte sich auf das Prinzip, daß der Tod als solcher sühnt (vgl.

lebenden Frommen!) war in den rabbinischen Schriften weit verbreitet und kasuistisch ausgearbeitet. Diese „Theologie“ aber stammt aus nachpaulinischer Zeit und war stark beeinflußt durch das Verschwinden des Tempelkultes und durch die furchtbare Not der Juden nach der Tempelzerstörung (vgl. Wichmann, a. a. O.). Paulus selbst scheint mit keiner so ausgeprägten Lehre gerechnet zu haben, obwohl er auf das Vertrauen der Juden auf ihre Rasse und ihre Vorfahren hinweist und die Patriarchen unter den wahren Schätzen der Juden erwähnt (R 9, 4). Die Tatsache aber, daß sich diese Lehre entwickeln konnte, zeigt, daß das Judentum der Paulinischen Zeit die Voraussetzungen für den Gedanken des stellvertretenden Sühnetodes (in Analogie zu 4 Makk), wenn nicht den Gedanken selbst, besaß.

Weil dieser Gedanke so vorhanden war und in seinen Grundlagen tief im Opferkult der jüdischen Religion wurzelte, konnte Paulus ihn in seiner Deutung des Todes Christi stillschweigend und als selbstverständlich voraussetzen. Die ausdrückliche Prägung des Stellvertretungsgedankens aber scheint sich, abgesehen von Jes 53, erst im Spätjudentum entwickelt zu haben.

§ 4. Die Versöhnung und Friedensstiftung in Christi Tod.

Die positive Seite des in Christi Tod liegenden Heils über die Tilgung der Schuld hinaus ist die Versöhnung. Das Höchste, was Paulus über das Heil in Christi Tod aussagen kann, tritt hier hervor. Er faßt die Trennung zwischen den Menschen und

G. Kuhn, ZNTW 30 [1931] S. 305 ff.). So entstand die Lehre von der stellvertretenden Sühne (vgl. StrB I 117 f. II 274 f. III 261). Man sagte, daß das Verdienst der Patriarchen stellvertretend sühnt (vgl. F. Weber, a. a. O. S. 327): „Alle Torheiten und Lügen, welche Israel in dieser Welt begeht, vermag unser Vater Abraham zu sühnen“ (Pesikta 154a vgl. Pesikta 88a). „Alle Leiden der Patriarchen kommen dem Volke Israel zu gut“ (Schemoth rabba 44) — des Mose, David, Hiob, Ezechiel, sogar der lebenden Rabbinen, der Tod unschuldiger Schulkinder („Zur Zeit, wo es Gerechte nicht gibt, läßt Gott die Schulkinder für die anderen sterben; denn diese, in denen der ‚Jezer hara‘ noch nicht mächtig ist, sind für eigene Sünden des Todes noch nicht schuldig, und so auch die Gerechten“ (Schabbath 33a, vgl. Kohel. rabba 4, 1; Wajjikra rabba 7; F. Weber, a. a. O. S. 232. 328 StrB II 281 IV 564. 595. 786. 1109). So konnte sich der alte Ausruf bilden אֲנִי כַּפָּרָה „Ich will eine Sühne sein für den und den!“ (StrB II 275).

Gott — als noch mehr als eine Schuld — als eine Feindschaft auf; das Handeln Gottes kommt in Christi Tod besonders zum Vorschein; die Versöhnung stellt im höchsten Maß ein persönliches Verhältnis her; sie erstreckt sich (der Stellung Christi im Kosmos entsprechend, Kol 1, 15—19) über die ganze Schöpfung und umfaßt das ganze Heil in Christi Tod. Will der Apostel zeigen, wie seine Sendung aus dem Tode Jesu herausgewachsen ist (1 K 5, 11—21), so weist er hin auf die Liebe Gottes bei dieser Versöhnung; sie ist die tiefste Quelle seiner Frömmigkeit und das stärkste Motiv seines Berufsbewußtseins.

Die Versöhnung wird beschrieben mit den Worten *καταλλαγή*, *καταλλάσσω* oder *ἀποκαταλλάσσω* (eine bekräftigte Form, vor Paulus nicht nachzuweisen, vielleicht von ihm geschaffen), die an fünf Stellen in Verbindung mit Christi Tod vorkommen: *Τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς, ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς* (2 K 5, 18—20); *εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ· οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι᾽ οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν* (R 5, 10—11); *εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἡ πρόσλημψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν* (R 11, 15); *ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι καὶ δι᾽ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι᾽ αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Καὶ ὑμᾶς πότε ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου* (Kol 1, 19—22); . . *καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ* (Eph 2, 16). Nur an einer Stelle, 1 K 7, 11, wird dieses Wort auf menschliche Aussöhnung (in der Ehe) bezogen, sonst hat es bei Paulus immer Heilsbedeutung.

Die Grundbedeutung[1]) von *καταλλάσσω* ist „tauschen", (Geld) „wechseln", reflexiv: „sich ändern", was dann im übertragenen

---

[1]) Vgl. Liddel u. Scott, Gr.-Engl. Lexikon, New Ed. 1930.

Sinn als „versöhnen", „in das richtige Verhältnis bringen" gebraucht wurde. In der hellenistischen Welt wies das Wort primär auf menschliche Verhältnisse hin und wurde sehr selten im religiösen Sinne gebraucht.[1])

Paulus knüpft in ausdrücklicher und betonter Weise die Versöhnung an Jesu geschichtlichen Tod. Die Häufung der Ausdrücke für Jesu geschichtlichen Tod in Kol 1, 19 ff. hat einen polemischen Zweck gegenüber einer jüdischen Gnosis, die eine ergänzende Versöhnung, vielleicht durch Engelmächte auf dem Weg der Askese usw. gelehrt haben mag. Dagegen betont Paulus den geschichtlichen Grund für die Versöhnung und ihre Gleichsetzung mit der Vergebung der Sünden (Kol 1, 14) und sagt (Kol 1, 23), daß der Glaube genügt *παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους, κτλ.* vor Gott. Auch wenn man *ἀποκαταλλάξαι* (Kol 1, 20) auf die Geisterwelt als Werk des erhöhten Christus bezieht (so M. Dibelius), darf man nicht vergessen, daß Paulus hier auch sagt, daß diese Versöhnung der kosmischen Welt, wie auch die der menschlichen Welt, durch Jesu Kreuzesblut verwirklicht wurde. In derselben auffallenden Weise betont Paulus in Eph 2, 14—16 diese objektive und einmalige historische Grundlage.

An diesen Stellen unterscheidet Paulus nicht zwischen der Versöhnung, die schon am Kreuze vollzogen wurde, und der Versöhnung des einzelnen. Beides heißt in gleicher Weise Versöhnung.[2]) Obwohl die Versöhnung in besonderer Art in Jesu Tod vollzogen wurde, beherrschte der Ratschluß Gottes, die Welt zu versöhnen, Christi ganzes menschliches Leben und schloß beides, seinen Tod und seine Auferstehung, ein.

Das Parallel- und Wechselverhältnis dieses Wortes in dem Paulinischen Gebrauch bietet einen Ausgangspunkt für die Bestimmung seiner Bedeutung. *κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ* stimmt mit dem darauffolgenden *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα*

---

[1]) Vgl. Soph. Aiax 794 *θεοῖσιν ὡς καταλλαχθῇ χολῶν.* „*Καταλλάττειν* und *καταλλάττεσθαι* spielt in der griechischen und hellenistischen heidnischen Religion keine wesentliche Rolle ... das Verhältnis zwischen Gottheit und Mensch hat nicht eine so persönliche Nähe" (Fr. Büchsel, ThWB I 251).

[2]) Dieses zeigt, daß unsere Scheidung — objektive Heilstatsache und „subjektive" Bedeutung für die persönliche christliche Haltung — im Grunde eine künstliche ist.

(2 K 5, 9) und *τὴν χάριν τοῦ θεοῦ* (2 K 6, 1) überein. *Καταλλαγήν* (R 5, 11) hat als Parallele *δικαιωθέντες* (5, 9) und *εἰρήνην* (5, 1). *Καταλλαγή* (R 11, 15) heißt dasselbe wie *σωτηρία* (R 11, 11), und die „Versöhnung" in Kol 1, 22 wird in demselben Atemzuge mit *εἰρηνοποιήσας* und *παραστῆσαι*[1]) *ὑμᾶς ἁγίους, ἀμώμους ἀνεγλήτους* genannt. In Verbindung mit der „Versöhnung" redet Paulus in Eph 2, 15—16 vom *καινὸς ἄνθρωπος* (andersartiger, der Macht der Sünde entzogener Mensch; Haupt), von *ποιεῖν εἰρήνην* (mit Gott, vgl. S. 76), und von der Vernichtung des Gesetzes. Diese Beobachtung zeigt, daß „Versöhnung", „Rechtfertigung" und „Friedensstiftung" als Parallel- und Wechselausdrücke alle den Grund des neuen Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott durch die Sündenvergebung bezeichnen.

Wie das *ἱλαστήριον* (R 3, 25), so wird auch die Versöhnung von Gott selbst hergestellt: „Gott war in Christo (dagegen Lietzmann: *ἐν* = *διά*, so auch Theodoret), durch den Tod seines Sohnes die Welt mit sich versöhnend." Wie in Christo alles geschaffen wurde (Kol 1, 16 1 K 8, 6), so läuft alles Gotteswerk in Christo auf die Weltversöhnung hinaus. In Christo wird dieses unsichtbare Wesen Gottes uns sichtbar (vgl. Kol. 1, 15 ff.). So kann Paulus dann an einer Stelle (Eph 2, 16) Christus selbst als Subjekt nennen, aber hinter und über Christi Handeln und Heilstat steht Gott, in dem Paulus den letzten Zweck und Grund der Heilsgeschichte sucht.

Als Tat des souveränen Gottes, entsprechend seiner Majestät, ist die Versöhnung bedingungslos und ihr Wirkungsbereich unbegrenzt. Paulus nennt alle Menschen, Juden und Heiden (Eph 2, 16), den „Kosmos" (die menschliche Welt 2 K 5, 19), sogar die ganze kosmische Geisterwelt (Kol 1, 19 f.), Objekte dieser göttlichen Versöhnung. Weil die Menschen „Schwache", „Gottlose", „Sünder" sind, sogar „Feinde" (R 5, 6 ff.), von Gott „entfremdet" (Kol 1, 21), „im Sündenzustand" (Eph 2, 12), „in bösen Werken (Gott) feindlich gesinnt" (Kol 1, 21), in Juden und Heiden zerklüftet, die Heiden ohne Hoffnung, ohne Gott, ohne Rechte auf die Ver-

[1]) *παραστῆσαι* ist nicht besonders auf das Endgericht zu beziehen, sondern als imputierte Sündlosigkeit zu deuten, die nur unter den Vorstellungen von der Rechtfertigung, Stellvertretung und Sündenvergebung zu verstehen ist; vgl. Haupt, Komm. z. St.

heißungen Israels (Eph 2, 11 ff.), deshalb muß diese Versöhnung (wie auch die Rechtfertigung) als eine reine Gnadentat erscheinen. In seiner Weise hebt Paulus die Liebe und Gnade Gottes in Christi Tod durch das Mittel der Gegenüberstellung leuchtend hervor, wie öfters auf Grund der eschatologischen Antithese der zwei Äonen.

Wenn man annimmt, daß die Versöhnung eine Umstimmung sei, dann ergibt sich ein schwieriges Problem, etwa (unter Ablehnung der Idee des Zornes Gottes, der Sühne verlangt) ob Gott die Versöhnung vollzieht, indem er die Menschen umstimmt (etwa durch den Blick auf Christi Tod),[1] oder ob die Versöhnung eine Umstimmung Gottes,[2] oder eine gegenseitige Umstimmung Gottes und der Menschen sei.[3] Diese unglückliche Fragestellung wurde durch die Stellungnahme A. Ritschls, der die erste Lösung vertrat, zum Gegenstand heftiger theologischer Auseinandersetzungen.

Diese Frage ist aber dem Apostel Paulus fremd und überhaupt falsch gestellt. Paulus würde solche Spekulationen als unfromm betrachten. Er gibt sich doch Mühe, zu zeigen, daß Gottes Zorn durchaus ein gerechter sei (R 1, 18—3, 20), und würde aus Ehrfurcht vor den unergründlichen Taten Gottes (vgl. R 9, 18. 19 ff.) eine Spekulation über Umstimmung abweisen, denn er redet ja von einem lange verheißenen gnädigen Willen Gottes. Die Stellung Ritschls widerspricht der Paulinischen Abweisung aller menschlichen Leistungen zur Erlangung des Heils, der Unmöglichkeit, Gott und Mensch bei Paulus auf dieselbe Stufe zu stellen, der objektiven geschichtlichen Grundlage der Versöhnung und dem Ernst des göttlichen Zornes[4]) in der Paulinischen Verkündigung.

Eine große Auseinandersetzung ist diese Frage nicht wert, weil sie falsch gestellt ist. Paulus verkündigt weder eine Umstimmung Gottes noch eine solche der Menschen, sondern ein neues Ver-

---

[1]) A. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II S. 231 f.; C. F. Heinrici, Paulinische Probleme 1914 S. 64. 94; E. Kühl, Röm.-Komm. S. 169; Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus 1912 S. 54 f.

[2]) Vgl. Schmiedel, Handkomm. 1893; O. Pfleiderer, Urchr. 2. Aufl. 1902 II S. 233 ff.; Holtzmann, a. a. O. II S. 106 f.

[3]) J. Lightfoot, Kor.-Komm. z. St.

[4]) Windisch, 2 Kor.-Komm. S. 192, zeigt, daß im profanen griechischen Gebrauch der Zorn immer ein Korrelat der Versöhnung ist.

hältnis (vgl. Haupt, Komm. z. Kol 1, 20—22, Bachmann zu 2 K 5, 20). Das alte Verhältnis stimmt mit dem Zustand im alten Äon überein (wie schon geschildert), und den Grund für diesen Zustand findet Paulus in der Sünde, die manchmal wie eine furchtbare herrschende Macht erscheint, die den Menschen von Gott trennt. Erst Gott selbst (denn das Gesetz versagte wegen der Schwachheit des Fleisches R 8, 3) hat dieser Trennung ein Ende gesetzt, indem er in Christi Tod ein neues Verhältnis herstellte. Wie Paulus die Aufhebung des alten Verhältnisses objektiv darstellt, zeigen die besprochenen Bilder von einer Überwindung der Geistermächte, von einer Loskaufung, von der Sühne, vom Opfer, von der Stellvertretung Christi — in Hinsicht auf den Fluch des Gesetzes, auf die Sünde und die Sündenverurteilung — sowie auch die Betonung der Geschichtlichkeit des Kreuzestodes (vgl. Eph Kol). In diesem neuen Verhältnis sind die, welche „entfernt waren, durch Christi Blut nahegebracht worden" (Eph 2, 13), was diese Auffassung der Versöhnung bestätigt.

Der Vergleich mit dem Gebrauch des Wortes *καταλλάσσω* (bzw. *καταλλαγή*) in der Koine, sowie in der LXX, bei Philo und Josephus zeigt, daß Paulus dem Ausdruck einen neuen und tiefen religiösen Sinn gegeben hat. Wir haben schon bemerkt, daß eine religiöse Bedeutung des Wortes nur selten im klassischen Griechisch und in der Koine vorkommt. Die LXX verwendet *ἱλάσκεσθαι, ἐξιλάσκεσθαι,* aber Paulus vermeidet diese Ausdrücke in auffallender Weise. Der Paulinische Ausdruck kommt zweimal in nichtreligiösem Sinne vor[1]) und viermal im religiösen Sinne (2 Makk)[2]) als eine nur zeitliche Umstimmung Gottes in Antwort auf ein Gebet. Dieser Sinn der Versöhnung ist auch bei Philo

[1]) In Jer 31 (48), 39 heißt das Verbum einfach „umdrehen", und das Substantivum in Jes 9, 4 (5) hat eine dunkle Bedeutung, vielleicht „tauschen" (?), sicher nicht im religiösen Sinne.

[2]) 2 Makk 1, 5 *καταλλαγείη ὑμῖν;* 7, 33 *καὶ πάλιν καταλλαγήσεται τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις;* 8, 29 *καταλλαγῆναι τοῖς αὑτοῦ δούλοις.* Diese Wendungen haben ihre Parallele in 8, 3 *ἐλεῆσαι;* 8, 27 *ἐλέους τάξαντος αὐτοῖς;* 7, 37 *ἵλεως ταχὺ . . . γενέσθαι;* 7, 38 *στῆσαι τὴν τοῦ παντοκράτορας ὀργὴν τὴν ἐπὶ τὸ . . . σύμπαν ἡμῶν γένος δικαίως ἐπηγμένην.* Das Substantivum wird einmal auf Gott bezogen, 2 Makk 5. 20, in Verbindung mit seinem Zorn, *ὀργή τοῦ παντοκράτορος.*

und Josephus zu finden.[1]) Das Gemeinsame mit Paulus ist nur, daß Gott das Subjekt ist.

Diese Vorstellung besteht fort in den rabbinischen Schriften, wo die Versöhnung (oder Sühnung) im religiösen Sinn als die Umstimmung Gottes erscheint, die man durch Beten, Fasten, Buße, Opfer usw. herbeiführen kann.[2]) Der Nachdruck liegt dabei auf dem, was der Mensch tut.

Im AT wird die Versöhnung als kultischer Akt an das Opfer gebunden[3]) und כִּפֶּר (d. h. dasselbe wie Sühne, Entsündigung) genannt. Weil die Vorstellung der Versöhnung im späten Judentum ihren Höhepunkt im großen Versöhnungstag (zusammen mit Fasten, Demütigung vor Gott, Sündenbekenntnis, Buße) hatte, konnte sie den Tempelbrand überstehen, ohne ihre Lebendigkeit zu verlieren. Der Annahme aber, daß, wie Lohmeyer meint,[4]) eine Parallele zur Paulinischen „Versöhnung" vorliegt, widerspricht die auffällige Vermeidung irgendeines deutlichen Hinweises auf den Versöhnungstag in den Briefen des Apostels. Wir haben auch schon bemerkt, daß er dieses Wort gerade nicht aus dem Kultus, sondern aus menschlichen Verhältnissen übernimmt.

Nicht nur die eschatologische und kosmische Bedeutung der Versöhnung, sondern auch der tiefe und paradoxe Gedanke, daß

[1]) (Samuel) *παρακαλεῖν ἤρξατο τὸν θεὸν καταλλάττεσθαι τῷ Σαούλῳ καὶ μὴ χαλεπαίνειν*, Josephus, Ant. VI 6, 4 § 143 vgl. VI 8, 1 § 156 III 15, 2 § 315 Bell. V 9, 4 § 415.

Philo verwendet das Wort in Fragm. p. 670 (Mangey). Vgl. Windisch 2 Kor.-Komm. S. 191, auch das ThWB.

[2]) Vgl. StrB III 519 f.: Gott bitten, daß er sich freundlich verhalte, Gott zu besänftigen.

[3]) Vgl. z. B. das Opfer Noahs Gen 8, 21, Abrahams Gen 22, 1, das Passah in Ägypten Ex 12, 26 ff.; 22, 28; 34, 20.

[4]) Lohmeyer sieht in Paulus nur jüdische Gedanken, die aus dem jüdischen Kultus der Versöhnung stammen, so daß jede Wendung bei Paulus ihre Parallele findet. Christus ist also der Inbegriff und die Wirklichkeit des jüdischen Sühnekultus, und in Christi Tod vollzog sich eine eschatologische, ja metaphysische Aufhebung der jüdischen Institutionen. Diese Auslegung leidet aber unter großer Einseitigkeit. Daß Paulus so stark in kultischen Formen denkt, ist nicht einfach so anzunehmen und nicht mit der Gleichsetzung der Versöhnung mit der Rechtfertigung in Einklang zu bringen. Vieles Material in dieser Deutung ist jüngeren rabbinischen Schriften entnommen. Daß Paulus von einem göttlichen, konkreten Christus und von einem geschichtlichen Vorgang bestimmt worden war, zieht Lohmeyer hier kaum in Betracht.

der gerechte Gott selbst durch den Apostel den Menschen bittet, die Versöhnung „anzunehmen" (in 2 Makk und bei den Rabbinern sind es die Menschen, die Gott anflehen), zeigt den gewaltigen Abstand zwischen der Versöhnung bei Paulus und der im Judentum. Dem neutestamentlichen und Paulinischen Sinn kommen die at.lichen Propheten am nächsten.

Zur Paulinischen Vorstellung der Versöhnung gehört der Gedanke einer Friedensstiftung durch Christi Tod, in Eph 2, 15 zwischen Juden und Heiden und in Kol 1, 20 im ganzen Kosmos.

Paulus schreibt an die Epheser, daß die Vernichtung des Gesetzes in Christi Tod die „Tötung" des Gesetzes bedeutet. Paulus zieht dann die Folgerung, daß auch die Feindschaft getötet ist, die — gerade wegen des Gesetzes — zwischen Juden und Heiden bestand, aber letztlich auch zwischen Gott und Mensch. So nennt er nun Christus „unseren Frieden" (Eph 2, 14). Wie objektiv Paulus in diesen zusammengedrängten Sätzen denkt, zeigen die Ausdrücke *μεσότοιχον . . . λύσας*[1]) *καταργήσας, ἀποκτείνας* und der Hinweis auf Jesu Kreuzestod.

Der kosmische Friede, der sich über Erde und Himmel erstreckt (Kol 1, 20), hängt wohl zusammen mit dem Gehorsam gegenüber den Elementargeistern und ihren *δόγματα*, die aber beide (wie Paulus sagt) im Kreuzestod vernichtet worden sind. Paulus nennt dies einen kosmischen Frieden, weil diese kosmischen Mächte den Kolossern keine Forderungen mehr stellen können (vgl. Dibelius, Kol.-Komm. S. 73). Vielleicht denkt Paulus an einen Frieden nach einer Schlacht gegen die himmlischen und irdischen „Mächte", *ἄρχοντες* usw.[2]) E. Lohmeyer meint, daß in dem Zusatz: „durch sein Blut" das uralte Friedenschließen durch Opfertierblut nachklingt (vgl. Komm. z. Kol 1, 20), aber es ist wohl, wie *ἐν τῷ*

---

[1]) H. Schlier erklärt diese schwierige Stelle als Übernahme einer gnostischen Vorstellung von einer Mauer, die in der niederen Welt die Seelen von der Lichtwelt trennt, von Paulus aber in einer gewissen pneumatischen Redeweise auf den *νόμος* übertragen, der Israel und die Heiden scheidet. Christus und die Kirche im Epheserbrief 1930 S. 18ff.

[2]) Vgl. Ign. Eph 13, 2 *οὐδέν ἐστιν ἄμεινον εἰρήνης, ἐν ᾗ πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων.*

σώματι, als ein Hinweis auf Jesu geschichtlichen Tod zu verstehen. Der Versuch, diesen kosmischen Frieden näher zu bestimmen, scheitert an der Dunkelheit der kolossischen Irrlehre. Paulus selbst macht wenig Ausführungen darüber.

Der Friede, der in der Versöhnung begründet ist, stimmt wohl überein mit dem „Frieden", der so oft vom Apostel erwähnt wird, aber ohne einen Hinweis auf Christi Tod.[1])

Der Frieden bildet einen wichtigen Bestandteil der eschatologischen Erwartungen dieser Zeit, nicht nur in der hellenistischen Welt,[2]) sondern auch im Judentum.[3]) Die Bilderreden des Henochbuches (vor 64 v. Chr.) wissen von einem messianischen Reich, einem „Reich des Friedens" (52, 8), und in den rabbinischen Schriften wird der Messias nach Jes 9, 5 oft als „Friedefürst" bezeichnet (vgl. StrB IV 2, S. 910 f.). Sogar der Gedanke eines kosmischen Friedens war bekannt, in der apokryphen Literatur[4]) wie in den rabbinischen Schriften. Ein Beispiel soll genügen: „R. Saphra pflegte nach seinem Gebet folgendes zu sagen: Es möge dein Wille sein, o Herr, unser Gott, daß du Frieden stiftest in der oberen und in der unteren Familie und unter den Schülern, die sich mit deiner Gesetzeslehre befassen" (Berakh. 16b Bab. Tal I 60, Goldschmidt).

---

[1]) R 1, 7; 5, 1; 8, 6; 14, 7; 15, 13. 33; 16, 20 1 K 1, 3; 7, 15 2 K 1, 2; 13, 11 G 1, 3; 5, 22; 6, 16 Eph 1, 2; 2, 17; 6, 15. 23 Phil 1, 2; 4, 7. 9 Kol 1, 2; 3, 15 1 Th 1, 1; 5, 13 2 Th 1, 2; 3, 16 Philem 3 vgl. 1 Tim 1, 2 2 Tim 1, 2; 2, 22 Tit 1, 4.

[2]) H. Windisch, „Friedensbringer — Gottessöhne", ZNTW 24 (1925) S. 251, zeigt, wie der Ausdruck „Friedensstifter" zu den festen Termini der Sprache der antiken Kaiser- und Herrscherverehrung gehörte.

Vgl. weiter P. Wendland, Hell.-röm. Kultur S. 171 ff.; Reitzenstein, Poimandres S. 93 § 21: παῦε, παῦε τὴν ἀσυμφωνίαν τοῦ κόσμου. M. Dibelius, Kol.-Komm. z. 1, 20.

[3]) Friede wurde auch unter die Folgen des Opfers im Judentum gerechnet. „Grave sins and sinners according to R. Ishmael cause jealousy, enmity and discension between Israel and their Father in heaven; the atoning sacrifices restore peace between them." A. Büchler, a. a. O. S. 452.

[4]) In dem Test. der 12 Patriarchen (1 v. Chr.) heißt es, daß in der Messiaszeit nach einem Kriege mit Beliar und nach der Befreiung seiner Gefangenen ein Stern aus Jakob in Frieden aufgehen wird (Juda 24 vgl. StrB IV 2 S. 803 f.).

Da Paulus diesen Gedanken des kosmischen Friedens (wie auch des menschlichen Friedens) vom rein religiösen Standpunkt betrachtet und den kosmischen Frieden nicht ausführt, dürfen wir schließen, daß er inhaltlich wenig von diesen Einflüssen bestimmt war.

Drittes Kapitel.

Der Wille Gottes in Christi Tod.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß in der Versöhnung das Handeln Gottes in besonderem Maße hervorgehoben wird. Aber auch in allen anderen Bildern vom Heil in Christi Tod wird vorausgesetzt, daß Gott dahintersteht. Wie nun Paulus Christi Tod als Willen aufgefaßt hat, zeigt am einfachsten der Schriftbeweis. Der Apostel legt großes Gewicht darauf, daß sich in Christi Tod die Gerechtigkeit Gottes offenbart. Wir wollen daher untersuchen, was für eine Gerechtigkeit er meint. Spekulationen über den Willen Gottes bei Christi Tod aber lehnt der Apostel ab, denn er sieht in Christi Tod den freien und menschlich unergründlichen Ratschluß Gottes.

§ 1. Christi Tod und der Schriftbeweis.

Die starke Färbung und Beeinflussung der Paulinischen Sprache von der LXX her beweist die genaue Schriftkenntnis des Apostels. Es galt Paulus als axiomatisch, daß die christliche Botschaft im Einklang mit der autoritativen alttestamentlichen Offenbarung stehe, da beide göttliche Offenbarungen sind und da das AT immer noch grundlegende und gegenwärtige Geltung hatte (vgl. die typologische Exegese in R 4, 23 f.; 15, 4 1 K 10, 7—11). Trotzdem spielte der Schriftbeweis für Christi Tod bei Paulus keine große Rolle! Vielleicht, weil das Schriftzitat nur unter Juden Beweiskraft hatte, beschränkt Paulus die Benutzung der LXX in seinen Briefen auf die vier Hauptbriefe. Nähere Untersuchung führt zu der auffallenden Tatsache, daß eigentliche Schriftbeweise für Christi Tod nur im Römerbrief und 1 Kor 15, 3 zu finden sind (der letztere nur im Zusammenhang mit einem Stück überlieferten Gutes, aus dem Paulus nicht Christi Tod, sondern seine Auferstehung beweisen will!). Dazu enthält keiner von diesen „Schrift-

beweisen" eine deutliche at.liche Stelle als Beweis für Christi Tod. Vielleicht fehlte der unmittelbare Anlaß für solche Beweise, wie z. B. in einer reinen Missionspredigt. Doch dürfen wir annehmen, daß eine bewußte Tendenz des Apostels vorliegt. Er hat eine Botschaft zu verkünden und bleibt nicht in rein äußerlicher Beweisführung stecken, darum führt er den at.lichen Beweis nur im weiteren prinzipiellen Sinn, um den neuen **Heilsweg** durch den Glauben auf Grund des Todes Christi zu bestätigen. Ob diese Erklärung recht hat, werden die Einzelheiten uns zeigen.

Gleich am Anfang des Römerbriefs versichert Paulus seinen Lesern, daß sein Glaube und seine Botschaft durchaus christlich (im Sinne der Urgemeinde, orthodox) sind, weil sein Evangelium mit den Verheißungen Israels übereinstimmt, die Gott durch seine Propheten verkündigt hat: . . . *ὅ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις* (R 1, 2). Hier verwendet Paulus den Schriftbeweis nur im allgemeinen, formalen Sinn, da die Heilsbotschaft (vgl. G 1, 11) den Inhalt des „Evangeliums" bildet, die nach Paulus von dem Tod und der Auferstehung Christi kündet. Dieser Beweis aber gilt ebenso für die Rechtfertigungslehre.

Derselbe allgemeine Sinn liegt wieder in R 16, 26 vor. Das *μυστήριον*, Gottes geheimnisvoller Heilswille, ist jetzt geoffenbart und bekanntgegeben worden „durch die Schriften der Propheten". An dieser Stelle meint Paulus, daß die at.lichen Prophetenschriften erst nachträglich klar wurden, d. h. die Verheißungen waren den Propheten selbst verborgen! Freilich liegt kein ausdrücklicher Hinweis auf Christi Tod vor, nur auf das Heil, und die Echtheit[1]) der ganzen Doxologie darf ernstlich bezweifelt werden.

An einer weiteren Stelle sagt Paulus, daß Christi Menschwerdung und sein ganzes Leben nur dazu dienten, die Treue Gottes zu seinen Verheißungen zu bestätigen: *Λέγω γὰρ Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων* (R 15, 7). Paulus zitiert hier die Schrift, um wieder einmal zu bestätigen, daß Christus verheißungsgemäß handelte, indem er beide, Juden und Heiden, annahm (R 15, 9—12 vgl. 1, 5). Gewiß nennt Paulus nur das Mensch-

[1]) Stammt die Doxologie aus späterer Zeit, dann könnten christliche „Propheten" unter den *γραφαὶ προφητικαί* gemeint sein.

werden Jesu, aber dessen Hauptziel war doch Jesu Tod. Für dieses Erbarmen Gottes preisen ihn die Heiden, wie geweissagt wurde.[1]) Obwohl Paulus kein Wort über Jesu Tod sagt, faßt er ihn gewiß zugleich ins Auge, wenn er auf die Menschwerdung und das Heil hinweist.

In feierlicher, nachdrücklicher Weise rezitiert Paulus ein Stück aus dem überlieferten Kerygma der Urgemeinde, das auf die Schrift als Bestätigung für Christi Tod hinweist: ... *ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς* ... (1 K 15, 3). Weil Jesus der Christus ist, mußte sein Tod wie seine messianische Stellung die Erfüllung der Verheißungen sein, und die Verheißungen bestätigen seinen Tod als Sühne für unsere Sünden. Die Knappheit der Formel schließt ein ausführliches Schriftzitat aus, aber wir möchten vermuten, daß man (gerade weil auf die Sünde hingewiesen wird), hier an Jes 53 dachte (so J. Weiß, vgl. AG 8, 32 f. 1 Pet 2, 24). Diese Vermutung findet eine Bestätigung durch eine gelegentliche Anspielung aus dem Gedächtnis auf eine Wendung in Jes 53, 4. 5. 12 (LXX)[2]) in R 4, 25: *παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα.* Obgleich Paulus dies nicht als einen Beweis anführt, wirft die geläufige Benutzung dieser Wendung ein Streiflicht auf die wahrscheinliche Verwendung von Jes 53 in der Paulinischen Predigt. Daß Paulus Christi stellvertretendes Leiden und Sterben, seinen Gehorsam, sein Tragen der Sünden ohne Anlehnung an Jes 53 predigen konnte, ist kaum vorstellbar.

Ein dritter spezifischer Beweis aus der „Schrift" ist die Anwendung einer Stelle aus Ps 69 auf Christi geduldiges Leiden, wörtlich nach der LXX zitiert: *οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμή* (R 15, 3, von den Rabbinen auf David gedeutet, StrB II 410). Wie in R 4, 25 liegt eine geläufige Wendung der Paulinischen Predigt vor. Um eine Paränese zu begründen, sagt

---

[1]) Sehr bezeichnend ist die Auswahl der Zitate: aus den Psalmen (Ps 18, 50 = 2 Sam 22, 50 und Ps 117, 1), aus Deuteronomium (32, 43), aus Jesaja (Jes 11, 1. 10). Diese Texte sind wörtlich zitiert (von Jes 11, 10 wird *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* ausgelassen), aber frei verwendet, besonders Dt 32, 43, der aus dem Zusammenhang gerissen wird.

[2]) Vgl. Jes 53, 4 *οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει* ... 53, 5 ... *ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.* 53, 6 *καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν.* 53, 12 ... *ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ* ... *διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη* ...

Paulus, daß Christus die Schmähungen der Menschen gegen Gott auf sich genommen habe (wie er auch die menschlichen Sünden auf sich nahm). Die eigentliche Bedeutung der Stelle im Zusammenhang ist nicht klar, aber wir sehen hier, wie Paulus nach einer Schriftstelle greift, anstatt auf eine Szene des Passionsberichts hinzuweisen, um Christi Leiden und Sterben zu schildern.

An diesen drei Stellen findet sich alles, was wir von einem Schriftbeweis im engeren Sinn bei Paulus haben, ein magerer Ertrag! Er genügt aber, um zu zeigen, daß nach Paulus Christi Tod kein zufälliges Ereignis war, sondern seit ewigen Zeiten von Gott bestimmt, darum auch „nach der Schrift", und daß Paulus den Hinweis auf den Schriftbeweis anerkennt und voraussetzt. In seinen Briefen hatte der Apostel aber kein Interesse, genauer zu zeigen, daß Christus sterben mußte „nach der Schrift".

Nicht in den Einzelheiten finden wir die Hauptverwendung des Schriftbeweises bei Paulus, sondern in dem breiten prinzipiellen Beweis für Christi Tod. Als Heiden- und Diasporamissionar sieht er die Erfüllung des Abrahamssegens (vgl. R 1, 2 G 3, 4), woran verheißungsgemäß auch die Heiden Anteil haben, in Christi Tod. Wie Abraham durch den Glauben an Gottes Verheißungen gerechtgesprochen wurde, so werden auch die Christen auf Grund des Todes Christi durch den Glauben gerechtgesprochen.[1]) Eine gerade Linie führt durch die Geschichte von Abraham bis Christus, und die *δικαιοσύνη θεοῦ . . . μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν* stimmt mit der *δικαιοσύνη* durch den Glauben überein (R 3, 21 f., derselbe Gedanke in R 1, 2; 4; 9, 1—10. 25—33; 10, 16—21; 15, 8—12; 16, 28). Gerade weil Paulus sich auf das Wesentliche des Heils in Christi Tod beschränkt und keinen Wert legt auf den Schriftbeweis für Einzelheiten, gewinnt sein Standpunkt an Größe und Tiefe.

Weissagungen und Schriftbeweise in Hinblick auf den Messias bildeten einen selbstverständlichen Teil der jüdischen „Dogmatik",[2]) aber sie bieten uns keine inhaltliche Parallele zu der Art und zu der Heilsbedeutung der Paulinischen „Schriftbeweise". Gegenüber

[1]) Gen 14, 6 vgl. R 4, 3; 9, 22; G 3, 6 Hab 2, 4, auch R 1, 17 G 3, 11.

[2]) Vgl. Moore, Judaism I 237 ff. R. Jochanan († 279), „All Prophets have prophesied only up to the days of the Messiah", vgl. Berkh. bab. 34b Sanh. 99a Schab. 63a, StrB III S. 14.

den jüdischen Schriftbeweisen für den Messias, die in eine unbekannte Zukunft blickten, sind die Paulinischen nachträglich, nicht a priori gebildet und stammen aus einem tieferen (nicht: verwickelteren) Verständnis der „Schrift".

§ 2. Christi Tod und die Gerechtigkeit Gottes.

Schon der Schriftbeweis als Ausgangspunkt für die Ermittlung des Willens Gottes in Christi Tod hat uns zu einem tieferen Grundsatz geführt, der Gerechtigkeit durch den Glauben. Dieser Begriff der „Gerechtigkeit" hat im NT seine besondere Prägung durch Paulus bekommen. Das zeigt die Kernstelle R 3, 21—26. Hier erhält die *δικαιοσύνη θεοῦ*, die in Christi Tod geoffenbart wurde, einen eigentümlichen doppelten Sinn. In R 3, 5 erscheint die *δικαιοσύνη* als eine Eigenschaft Gottes und als das Gegenteil von *ἡ ἀδικία ἡμῶν*, aber in R 10, 3 und Phil 3, 9 als eine Gabe und das Gegenteil von der *ἰδία δικαιοσύνη* der Menschen. Als Eigenschaft Gottes bildet die *δικαιοσύνη* den Grund des göttlichen Zornes über die Sünden der Menschheit (*ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ* R 1, 18) und zeigt ihn als den strengen Richter, der die unbedingte Erfüllung seines Gesetzes (*νόμος δικαιοσύνης* R 9, 31) verlangt (vgl. R 10, 5 G 3, 10 ff.). Aber als eine gegenwärtige Heilsgabe schließt die *δικαιοσύνη* Gottes jede Gesetzesgerechtigkeit aus! Gott allein spendet das Heil, darum betont Paulus das Handeln Gottes: *ἀποκαλύπτεται* (R 1, 17), *πεφανέρωται* (R 3, 21), *προέθετο, δικαιοῦνται* (R 3, 25. 26). Paradoxerweise besteht Gottes Gerechtigkeit in der Ablösung des Gesetzes (als Heilsweg), vgl. R 3, 21 ff., und die *δικαιοσύνη* Gottes besitzt selbst eine paradoxe Zweideutigkeit: . . . *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως* . . . *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι* . . . *καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* (R 3, 22. 24. 26) und . . . *δικαιοσύνης αὐτοῦ* . . . *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* (3, 26). Dieselbe Doppelheit ist auch in R 1, 17 zu beobachten (vgl. Lietzmann, Exkurs zu R 10, 3 G. Schrenk, ThWB II 205 ff.). Gott i s t gerecht und er r e c h t f e r t i g t. In Christi Tod vereinigen sich die ungemilderte, richterliche Gerechtigkeit Gottes und seine unbedingte Gnade, beide aber als *δικαιοσύνη θεοῦ* bezeichnet und beide unabgeschwächt. Paulus macht keinen Versuch, dieses Paradoxon zu lösen, sondern verschärft es absichtlich.

Als Heilsgabe verkündet Paulus die *δικαιοσύνη* als den richterlichen Spruch Gottes, der den Menschen gerecht erklärt auf Grund des Todes Christi (anstatt ihn zu verdammen, vgl. R 8, 1 ff. *κατακρίνω — δικαιόω*). Wenn wir nun die Frage stellen, warum Christi Tod das geeignete Mittel sei, um diese Rechtfertigung zu begründen (d. h. letztlich, warum mußte Jesus sterben, um das Heil herbeizuführen), so gibt uns Paulus keine ausführliche Antwort. Er hat diese Frage überhaupt nicht als ein Problem empfunden, sondern, wenn irgend etwas in der Deutung des Todes Jesu ihn beschäftigt, ist es die Gerechtigkeit durch den Glauben als wahrer (und einziger) Heilsweg, wofür er die ausführlichsten Beweise und „theologischen" Erläuterungen darbietet. Darum stellt er nicht die Gesetzeswerke und die vollkommene Genugtuung Christi in seinem Tod gegenüber, sondern Gesetzeswerke und Glauben. Trotzdem dürfen wir diese Frage, ob Paulus Christi Tod als ein stellvertretendes Strafleiden deutete und ob Christi Tod als solches die Rechtfertigung begründet, stellen, weil der Apostel die ernste Forderung der Gerechtigkeit Gottes betont, juristische Sprache und Bilder verwendet und den Gedanken der Stellvertretung voraussetzt. Wir müssen aber darauf Rücksicht nehmen, daß Paulus keine Lehre darüber aufstellt, „warum" Christus sterben mußte, und daß er eine Spekulation über diese Frage wohl für unangemessen halten würde. Als Ausgangspunkt wollen wir nicht die Hinweise nehmen, daß Christi Tod gegen die Sünde gerichtet war,[1]) sondern die Andeutungen in den juristischen Analogien des Apostels.

Obwohl Paulus in der Vorbereitung auf Röm 3, 21—26 den richterlichen Ernst der Gerechtigkeit und des Zornes Gottes aufs gründlichste herausarbeitet, und obgleich er die „Gerechtigkeit" Gottes siebenmal an dieser Stelle erwähnt, bezeichnet er Christi

[1]) Daß die „menschlichen Sünden der ursächliche Grund für Christi Hingabe in den Tod sind" (Th. Zahn), ist dem Apostel eine selbstverständliche Voraussetzung, e. g., R 3, 25 f. Dieser Hinweis auf die Gerechtigkeit Gottes wird aber oft klar genug gegeben: 1 K 15, 3 G 1, 4 R 4, 25 Eph 1, 7 (= Kol 1, 4); vgl. weiter die Stellen R 5, 12—21; 6, 6—8 2 K 5, 21 Kol 2, 13 f., die den Gedanken umschreiben; auch 1 K 6, 20; 7, 23; 11, 24 G 3, 13 1 Th 5, 10 Kol 1, 21 f. Eph 2, 16.

Tod nicht als eine Strafe, sondern als ein *ἱλαστήριον* und eine *ἀπολύτρωσις*! Wenn der Gedanke einer Strafe in der Analogie der „Loskaufung" (vielleicht als der Preis) verborgen liegt, so kann er nur auf Grund anderer Stellen hier hineingelesen werden.

Obwohl Paulus in dem Bild von der Vernichtung des *χειρόγραφον* (Kol 2, 14) sich der Sprache des Rechts bedient, müßten wir den Gedanken eines Strafleidens erst nachträglich hineinlegen. Der Gedanke, daß der Schuldbrief der menschlichen Sündenschuld von Christus bezahlt und so gelöscht wurde, paßt kaum in den Zusammenhang, in dem von dem Begrabenwerden mit Christo in der Taufe, von der darauffolgenden Auferstehung mit ihm und der Vergebung der Sünden (Kol 2, 12 ff.) und von dem Sieg über die kosmischen Geistermächte (Kol 2, 15) die Rede ist. Dazu ist es im Bilde Gott selbst, der das *χειρόγραφον* ans Kreuz genagelt hat. Wohl ist der richterliche Ernst Gottes vorausgesetzt, aber Paulus denkt hier offenbar nicht an eine Strafe, sondern an die Endgültigkeit des Heils in Christi Tod.

Am nächsten kommen dem Gedanken des Strafleidens die Stellen Gal 3, 13 2 K 5, 21 R 8, 3. An keiner anderen Stelle hebt Paulus die Furchtbarkeit und das Abschreckende in Christi Tod so bewußt hervor wie in G 3, 13 und 2 K 5, 21. Die ganze verhängnisvolle Macht des Gesetzes und der Sünde vereinigt sich in Christi Tod. Die bedachte Parallele G 3 10: *ἐπικατάρατος πᾶς ὅς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου* . . . und G 3, 13 (auf Christus bezogen): *ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου*, auf der einen Seite der „Fluch" als Strafe für Gesetzesübertretungen, auf der anderen der „Fluch", zu dem Christus am Kreuz „wurde", zeigt, daß Christi Tod vielmehr als Schmach und Schande gedeutet wird (wie Dt 21, 23 im hebr. Text lautet und von den Rabbinen ausgelegt wurde, Gen. obj., eine Schmach vor Gott, vgl. Lightfoot, Exkurs „The Interpretation of Dt 21, 23", Gal.-Komm. 152—154). Der Gedanke der Stellvertretung (G 3, 13) paßt gut zu den Ausdrücken *ὅσοι . . . ὑπὸ κατάραν* (G 3, 10), *ὑπὸ νόμον* (4, 4; 5, 18 R 6, 14). Hinter 2 K 5, 21 steht die ganze unentrinnbare Gerechtigkeit Gottes, der den sündlosen Christus behandelte, wie er die Sünde behandelt (Bachmann), indem er den Tod und die Entfernung von Gott, die Sündenstrafen, über ihn kommen ließ. Für uns hat er die Folgen der

Sünde bis in alle schauerlichen Tiefen „kennengelernt" (Windisch zu 2 K 5, 21). Die Verurteilung, der die Sünde verfällt (R 8, 3), setzt nicht nur Christi Stellvertretung, sondern auch die sündenstrafende Gerechtigkeit Gottes voraus.

Trotz diesen deutlichen Ansätzen müssen wir dem Gedanken des stellvertretenden Leidens bei Paulus Grenzen setzen. Der Gedanke liegt nur im Keim vor, aber nicht als eine Lehre. Dies ist schon daran zu sehen, daß Paulus in 2 K 5, 21 nicht sagt, daß Christus Sünder wurde (etwa an unserer Stelle), sondern, daß er Sünde wurde, und in G 3, 13 heißt es *ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος* anstatt wörtlich nach der LXX *ἐπικατάρατος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος* (von Gott verflucht, im hebr. Text Gen. subj. oder auct.). Diese zwei kaum bemerkbaren Änderungen sind wohl absichtlich und darum sehr bedeutsam, weil sie uns die Scheu des Apostels vor einer folgerichtigen Ausführung des Gedankens eines stellvertretenden Strafleidens Christi zeigen trotz der Kühnheit seiner Aussagen. Fragen wir nun, warum der Christ jetzt nicht mehr unter dem „Gesetzesfluch" und der Macht der Sünde steht, so lautet die Antwort: Er gehört dem „neuen Äon" an, oder er lebt „aus dem Glauben", nicht „aus den Werken", oder Christus hat ihn „losgekauft", hat ihn, wie einen Sklaven, „befreit", „freigekauft" oder einfach, Christus wurde unseretwegen „arm", damit wir „reich" würden (2 K 8, 9), er „wurde" zu einem „Fluch" oder zur „Sünde", wir aber wurden an seiner Stelle frei vom Fluch und „Gerechtigkeit Gottes"![1]) Noch zu besprechen sind die Gedanken des „Mit-Christus-gekreuzigt-seins" und der „Todestaufe", die in ihrer Weise ebenfalls diese Frage beantworten. Diese Antworten treten an die Stelle der Ausführung einer Lehre von dem genugtuenden stellvertretenden Strafleiden Christi.

Aber auch wenn wir solche Grenzen setzen müssen, dürfen wir nicht übersehen, daß Gottes Strafgerechtigkeit eine unentbehrliche Voraussetzung der Paulinischen Deutung des Todes Christi bildet. Nimmt man sie aus diesen juristisch gefärbten Bildern fort, so verlieren die Paulinischen Aussagen Wucht und Sinn. Hat sich

[1]) 2 K 5, 21 wird von Windisch so gedeutet: „Der sündlose Christus, der nur vorübergehend Sünde gewesen war, teilt uns in mystischer Gemeinschaft mit ihm seine heilige, sündlose, rechtschaffene, gottgefällige Natur mit." Komm. z. 2 Kor. S. 199 vgl. S. 197; K. Benz, Theol. Q.-Schr. 94 S. 590.

die Gerechtigkeit Gottes in Christi Tod wirklich erwiesen, so ist der Mensch wirklich dadurch vor Gott gerechtgesprochen worden. Die Sünde war wirklich in Christi Fleisch verurteilt, Christus ist zum Fluch, zur Sünde für uns geworden, das χειρόγραφον hat wahrhaft gegen uns in Hinblick auf die gerechten Forderungen des göttlichen Gesetzes gezeugt. Darum steht der Christ wahrhaft nicht mehr unter der Verdammung, wie nach dem düsteren Röm 7 Paulus aufatmend sagt: *οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χρ. Ἰησ.* (R 8, 1). Wollen wir die triumphierende Gewißheit des Paulus verstehen, wenn er von dem wunderbaren „Austausch" in 2 K 5, 21 redet, dann dürfen wir die harte Wirklichkeit und den Ernst dessen, was in Jesu Tod geschehen ist, nicht abschwächen. Daß wir nun die *δικαιοσύνη* Gottes „werden", heißt mit anderen Worten, daß Gott seine *δικαιοσύνη* in Christi Tod geoffenbart hat.

Weil sie den meisten Aufschluß boten, haben wir die „juristischen" Bilder zuerst betrachtet. Es bleiben noch solche, die aus dem Kultus stammen. Da aber das Opfer (auch im AT und Judentum) kaum als eine Strafe bezeichnet werden darf, können wir diese Deutung desto weniger dem Paulinischen „Opferbild" zuschreiben, das, wie wir gesehen haben, in den Episteln recht fragmentarisch vorkommt. Doch steht der heilige, gerecht fordernde Gott hinter dem at.lichen Opfer wie auch hinter den Aussagen, die auf das Blut Christi und das *ἱλαστήριον* hinweisen. Wie am Opfer, so haftet auch an Christi Tod ein Hauch sakralen Ernstes, und Christi Tod stellt eine Gerechtigkeit der Menschen her (der Rechtfertigung entsprechend), wie ein Opfer, weil es nach göttlichem Willen ihre Sünden sühnt (vgl. Kol 1, 22, alles Ausdrücke aus dem Opferkultus, Lohmeyer z. St.). Auch wenn der at.liche Grundsatz „Leben für Leben" (vgl. כֹּפֶר) eine Grundlage der Paulinischen Deutung bilden mag, bietet Paulus, wie das AT, keine Sühnetheorie dar (etwa im Sinne eines stellvertretenden Strafleidens). Es genügt ihm, ohne irgendwelche Ausführungen zu sagen, „unser Passahlamm ist Christus" (1 K 5, 7).

Wir sind also zu dem Ergebnis gekommen, daß die vielen Bilder und Analogien in der Paulinischen Deutung des Todes Jesu sich nicht zu einer Lehre von dem stellvertretenden Strafleiden und -tod zusammenschließen lassen. Obgleich die „juristische" Auffassung des Todes Jesu uns Ansätze in dieser Richtung zeigt,

sprengt das Paradoxon der *δικαιοσύνη* Gottes jedes Rechtsbild. Den wunderbaren Tausch in 2 K 5, 21 können wir nicht juristisch erklären; denn, obwohl Gott, der Gerechte, sich in Jesu Tod als der strenge Richter zeigt (vgl G 3, 13), ist er auch der unumschränkte König (G. Schrenk, ThWB). Das Kreuz Christi ist letztlich Gottes eigene Tat (2 K 5, 19), und als solches nimmt es den Mittelpunkt bei Paulus ein.

Von Wichtigkeit für die richtige Schätzung dieser Deutung des Willens Gottes in Christi Tod sind die Auffassungen der Gerechtigkeit Gottes im AT und Judentum. Das religiöse Denken des ATs und der Juden faßte das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen überwiegend als ein Rechtsverhältnis auf, wie es z. B. schon der alles beherrschende Bundesgedanke, die Bezeichnung der „Schrift" als „Gesetz" (*νόμος*), das eschatologische Gericht zeigt. Diese at.liche Auffassung Gottes als eines Richters, der wie beim Gericht das Heil der Völker und des einzelnen nach ihrer Schuld und Gerechtigkeit bestimmt, hat Paulus übernommen. Quelle des Rechtes und des Gesetzes ist Jahve, und durch die ganze at.liche Frömmigkeit läuft die unantastbare Voraussetzung der Gerechtigkeit Gottes, die kein Leiden und keine Bedrängnis umzustürzen vermag. Pauli Betonung der Gerechtigkeit Gottes und die daraus folgende soteriologische Deutung des Todes Jesu bezeugt den Einfluß seines jüdischen Erbes.

Eine Bestätigung dieser Abhängigkeit bietet die Tatsache, daß *δικαιοσύνη* in Beziehung auf Gott fast nur in der LXX und selten außerhalb des ATs zu finden ist.[2])

---

[1]) Ähnlich A. Schlatter, Theol. d. Apostel 2. Aufl. 1922 II S. 348; H. D. Wendland, a. a. O. S. 27: Die Lehre der Verdienste Christi ist nicht bei Paulus zu finden, „weil bei ihm immer das frei-mächtige Handeln Gottes in Christus im Mittelpunkte steht und alle Aussagen bestimmt." „. . . Der Ursprung der Paulinischen Versöhnungslehre ist die unfaßbare actio Gottes."

[2]) *δικαιοσύνη* kommt außerhalb der LXX in der gr. Tugendlehre oft vor und enthält ethische, juristische und religiöse Elemente in engem Zusammenhang. Sie ist also beides, eine bürgerliche Tugend und ein gesetzgeberischer Grundsatz (*ἔστι δὲ δικαιοσύνη μὲν ἀρετή, δἰ ἣν τὰ αὑτῶν ἕκαστοι ἔχουσι καὶ ὡς ὁ νόμος*, Arist. Rhet. I 9 p. 366 b, 9 ff.). Ihr wird die höchste Bedeutung zugemessen; *ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή ἐστιν* (Theognis v. 147, I 124; Diel, in ThWB, II 180); Aristoteles Nic. Ethik enthält ein ganzes Buch über die *δικαιο-*

In der LXX bedeutet die *δικαιοσύνη* Gottes mehr als das folgerichtige oder normgemäße Handeln Gottes (Distel, Kautzsch). Sie ist auch ein „Verhältnisbegriff", d. h. die *δικαιοσύνη* Gottes ist das bundesgemäße Walten Gottes in der Gemeinschaft mit seinem Volke (so G. Schrenk, a. a. O.).

Die eigenartige Paulinische Doppelbedeutung der *δικαιοσύνη* Gottes hat ihre Wurzel im LXX-Begriff, der auch beide Gedanken, Gott als Richter und Gott als Heilsspender, umfaßt. *Δικαιοσύνη* kann einfach als die richterliche Gerechtigkeit Gottes vorkommen,[1]) dem Gedanken eines gerechten Richters entsprechend.[2]) Sie kann auch das hebr. אֱמֶת wiedergeben und bedeutet also die Bundestreue Gottes,[3]) die dafür bürgt, daß Gott das Heil schaffen wird.[4]) Gott erscheint als der lohnende, vergeltende, strafende Richter, der hinter dem Bunde und seinem Inhalt, dem Gesetz, aber auch den Verheißungen steht. So kann Gott, der Gerechte, auch als der Retter, der Heilspender erscheinen.[5]) Hier wird *δικαιοσύνη* Gottes als Übersetzung des hebr. חֶסֶד[6]) gebraucht, und in den Psalmen steht sie parallel zu *τὸ ἔλεος, ἡ ἀλήθεια* und *σωτήριον*.[7]) Diese Bedeutung bestand im Judentum fort. Gott wird der Richter sein, der im Endgericht feststellt, ob die Waag-

σύνη, Platos Idealstaat ist auf die *δικαιοσύνη* gegründet. Aber in einer Beziehung auf Gott kommt es sogar bei Josephus und Philo sehr selten vor, einmal bei Josephus (Ant. 11, 268, „richterliche Vergeltung"), und einmal bei Philo (Deus Imm. 19, im Sinne der stoischen Tugendlehre), vgl. G. Schrenk, ThWB II S. 194 ff.

[1]) Ps 95, 13 *ὅτι ἔρχεται κρῖναι τὴν γῆν, κρινεῖ τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ· καὶ λαοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ αὐτοῦ* vgl. Ps 9, 9; 34, 24.

[2]) מִשְׁפָּט in Ps 13, 15 Es 45, 9 (Parallel: Js 61, 8 Mal 2, 17 vgl. Ps 7, 12 Jer 12, 1 Gott als der שֹׁפֵט צַדִּיק).

[3]) Gen 14, 19 Js 38, 19; 39, 8 Da 8, 12.

[4]) Js 51, 5 Jer 50, 2 vgl. weiter Js 41, 2. 10; 42, 6; 45, 8 (45, 9 wird von Paulus zitiert, R 9, 20 ff.).

[5]) Vgl. Dt 32, 4—36 Mi 7, 9 Js 50, 8—9.

[6]) Vgl. Gen 10, 3; 19, 19; 21, 23; 24, 27; 32, 10 Ps 35, 11; 39, 11; 87, 12 Prov 20, 28 vgl. G. Schrenk, a. a. O. 197; *δικαιοσύνη* ist die Übersetzung von צֶדֶק 81 mal, צְדָקָה 134 mal, צַדִּיק 6 mal, חֶסֶד 8 mal, אֱמֶת 6 mal, vgl. Quell ThWB II 176.

[7]) Ps 87, 12 f.; 97, 2—3; 102, 17 *ἐγνώρισεν . . . τὸ σωτήριον αὐτοῦ ἐναντίον τῶν ἐθνῶν ἀπεκάλυψεν τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ . . .* vgl. Ps 64, 6; 70, 15 Js 46, 12 f.; 59, 17; 61, 10 f.

schale zur Seite der Verdienste[1]) oder der Schuld neigt.[2]) Güte und Erbarmen stehen neben der Gerechtigkeit Gottes in den Psalmen Salomos.[3]) Wir lesen aber nicht (wie bei Paulus), daß Gott rechtfertigt, sondern daß der Mensch Gott gerecht nennt, *ἐγὼ δικαιώσω σε.*[4]) In den anderen Apokryphen aber erscheint die *δικαιοσύνη* Gottes als richtend und heilspendend, wie nach Jes und Jer.[5]) In 4 Esra 8, 36 lesen wir: „Denn dadurch wird deine Gerechtigkeit und Güte offenbar, daß du dich derer erbarmst, die keinen Schatz von guten Werken haben!"

Auf diese Weise wird die Strafgerechtigkeit und der Zorn Gottes in schärferen Gegensatz zu seiner Barmherzigkeit gestellt als im AT. So, als Problem nun (wie sich diese beiden verhalten) wird der Gegensatz viel behandelt in den rabbinischen Schriften. Die Lösungen sind alle unsicher. Manchmal erscheinen diese beiden in scharfer Gegenüberstellung zueinander,[6]) manchmal überwiegt die Güte[7]) oder hält den Zorn Gottes nieder,[8]) oder der göttliche Zorn wird nach Analogie menschlicher Nachsicht abgeschwächt.[9]) Das Problem bleibt ungelöst, denn das Judentum wie das AT kannte keine geschenkte *δικαιοσύνη* Gottes.[10]) Das Judentum, auf das Endgericht orientiert, kannte eine gegenwärtige Rechtfertigung wie Paulus nicht. Für die jüdische Frömmigkeit wird die Gerechtigkeit nicht hergestellt, sondern festgestellt (StrB III 103). Paulus

---

[1]) Daß Paulus den Gedanken des Verdienstes in Christi Tod, etwa nach Analogie der rabbinischen Lehre von dem stellvertretenden Verdienst der gestorbenen Väter usw., nicht verwertet, spricht wiederum gegen eine Lehre von Christi Tod als einem stellvertretenden Strafleiden.

[2]) Vgl. 5, 7, auch 2, 40; 5, 2. 17; 7, 4f. 8. 9; 8, 33f.; 9, 15f.; 10, 8; 11, 2. 9.

[3]) j. Quid 61d 47, in StrB IV 11, vgl. Ps. Sal. 2, 15—16.

[4]) Ps. Sal. 2, 16f. vgl. 3, 3. 5; 4, 9; 8, 7. 27f. 4 Esra 10, 16.

[5]) Jub 1, 13 Hen 39, 5; 71, 3.

[6]) Gen R 12 (9c), in StrB III 292 vgl. M. Ex zu 15, 2 in StrB I 1042 Midr. H. L. 1, 14 in StrB II 279 Gen R 65 zu 27, 1 in StrB III 644.

[7]) b. Sanh. 100a, Bar., in StrB I 444 vgl. S. W. zu 5, 17 T. Sota 4, 1 in StrB III 230; Gen R 45 zu 16, 5 in StrB III 301.

[8]) b. Ber 7a, Bar. in StrB II 79.

[9]) b. Ber 7a, Bar. in StrB II 79; Dt R 4 zu 10, 1 in StrB IV 18.

[10]) Der Terminus „Gottesgerechtigkeit" im Sinne von Röm 3, 21 war der alten Synagoge fremd, StrB III 163. „Gerechtigkeit" war ein menschliches Tun, vielfach der *ἐλεημοσύνη* gleichgestellt.

steht also eigentlich dem AT näher als dem Judentum, da er, von einem neuen Glauben getragen, kühne Paradoxa aufstellt, ohne sich in einer theologischen Problemstellung zu verlieren.

§ 3. Christi Tod und der unergründliche Ratschluß Gottes.

Wir haben bisher feststellen können, daß Paulus den Willen Gottes in Christi Tod in der „Schrift" bezeugt und bewiesen findet und ihn unter dem Gesichtspunkt einer „doppelten Gerechtigkeit" auffaßt, aber ihn nicht zu einem Dogma oder einer Spekulation über das „Warum" dieses Heilsratschlusses entwickelt. Diese Tatsache läßt sich dadurch erklären, daß in Jesu Kreuzestod Paulus eine göttliche Offenbarung und die schlechthin überragende und unbegreifbare Weisheit Gottes begegnet. Aus Ehrfurcht vor Gottes Majestät und auf Grund seiner Frömmigkeit, die auf einer Rechtfertigung durch den Glauben beruht, sieht Paulus in dieser unergründlichen Weisheit Gottes den letzten Grund für Christi Tod.

Die göttliche Weisheit[1]) in Christi Tod betrachtet Paulus als mit der menschlichen Weisheit[2]) schlechthin unvergleichbar, wie er in 1 K 1, 18 sagt: *Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν.* Als das Gegenteil der Weisheit dieses Äons, die dem Untergang bestimmt und von Dämonen inspiriert ist (1 K 2, 6), ist die „Torheit" Gottes weiser und die „Schwachheit" Gottes stärker als die Menschen (1 K 1, 25), wie seine Wahl der Gemeindeglieder (1 K 1, 26—29. 31 vgl. Mt 11, 25 f.) und at.liche Zitate bestätigen.[3]) Paulus faßt diese Unvergleichbarkeit in einer paradoxen Mahnung zusammen: *Εἴ τις δοκεῖ σοφὸς εἶναι ἐν ὑμῖν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός* (1 K 3, 18).

[1]) Die *σοφία θεοῦ* in 1 K 2, 6 ff. ist nicht wie in 1, 17 ff. die Predigt vom Kreuz, sondern eine Weisheit in eschatologischen Dingen, die dem Anfänger verhüllt sind. Dieser Sinn der pneumatisch erkannten göttlichen Weisheit kommt also für uns nicht in Betracht. Ist nun diese pneumatische „Weisheit" ein Stück Gnosis bei Paulus (vgl. z. B. Reitzenstein, Hell. Mysterienrel. 3. Aufl. 1927 S. 76 ff. 284 ff.; W. Bousset, Kyr. Chr. 3. Aufl. 1926 S. 124 ff. 191 ff.), so ist jedenfalls die Predigt vom Kreuz nicht eine gnostische „Weisheit", die nur der Eingeweihte und der Pneumatiker versteht.

[2]) K. Deißner meint, daß Paulus sich hier gegen eine Gnosis wehren mußte, die aus dem Geist orientalischer hellenistischer Mystik geboren war. Paulus und die Mystik seiner Zeit, 2. Aufl. 1921 S. 144.

[3]) Js 29, 14 in 1 K 1, 19; Ps 33, 10 Job 5, 12 f. Ps 94, 11 in 1 K 3, 19 f.

Wie die *δικαιοσύνη* Gottes die *δικαιοσύνη* des Gesetzes ausschließt oder wie der neue Äon diesem Äon gegenübersteht, so unvereinbar ist die göttliche „Weisheit" mit der menschlichen „Weisheit". Der Satz *οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* (1 K 1, 17) hat seine Parallele in G 3, 21: *εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν.*

Eben weil dieser ausschließliche Gegensatz besteht, wird das Kreuz[1]) seiner *δύναμις* entleert (*κενωθῇ*), wenn man den Versuch macht, in der christlichen Verkündigung den Menschen zu erfassen mittels der *σοφία λόγου* (1 K 1, 17), *ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις* (1 K 2, 4 vgl. G 1, 10—12), d. h. durch die logische, dialektische (vgl. *ἀποδείξει* 1 K 2, 4) „Weisheit" und die Rhetorik. Vor Gott, sagt Paulus, der die menschliche Weisheit für *μωρία* achtet, ist dies eine *ὕβρις*. Gerade in der für Menschen unbegreiflichen, unmeßbaren Weisheit des Kreuzes liegt die *δύναμις*[2]) Gottes (R 1, 16 1 K 1, 18. 24; 2, 5) und die *δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις* (1 K 1, 30, die Paulinischen Heilsgüter!), vor denen die

---

[1]) Vgl. Phil 3, 18 *τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ*. Diese ähnliche Wendung weist hin auf die „Entleerung" des Kreuzes Christi durch die sinnliche (libertinistische) Lebensführung der Gemeindeglieder.

[2]) J. Weiß (Komm z. 1 K, S. 26) findet zu *δύναμις* einen parallelen Gebrauch in den Zaubersprüchen und religiösen Ritualien (Corpus Herm 13, 7, Heilskraft, *δύναμις*, in den Mysterien, welche die Vergottung bewirkt; in der Mithrasliturgie, die Kraft zur Himmelsreise und zur Gottesschau, gleich der vergottungwirkenden Mysterienweihe; K. Preisendanz, Pap. Gracae Magicae (1728a) IV 478 vgl. Grundmann, ThWB II 191). So ist „das Kreuz Christi geradezu als ein gewaltiges, erprobtes Mittel gedacht, das Gott den *σωζόμενοι* verliehen hat, um sie aus der Macht der Dämonen zu befreien." So auch A. Dieterich, Mithrasliturgie 46a.

Aber Paulus sagt *δύναμις θεοῦ*, parallel zur „Weisheit", *δικαιοσύνη* Gottes, in R 1, 16 in Apposition zum „Evangelium" als heilschaffender Kraft (des Todes Christi und der Predigt des Evangeliums), die mit der Rechtfertigung zusammenhängt. Sicher ist der häufige Gebrauch der Wendung *δύναμις θεοῦ* in R 1, 16 1 K 1, 18. 24; 2, 5; 6, 14 2 K 4, 7; 6, 1; 13, 4 (. . . *κυρίου* in 1 K 5, 4, . . . *Χριστοῦ* in 2 K 12, 9 . . . *πνεύματος* in R 15, 13. 19) und häufig in den Syn. und in der AG (vgl. die Konkordanz), nicht aus den Mysterien, sondern aus der LXX genommen, wie die Konkordanz zeigt, und aus der Gottesanschauung des ATs und des Judentums.

W. Grundmann meint, daß die *δύναμις θεοῦ* bei Paulus dem rabbinischen עז יהוה (= die Thora) gegenübergestellt sei (ThWB II 310, 18 ff.).

stolze Weisheit der Menschen stumm werden muß (1 K 1, 29) wie vor der Rechtfertigung aus Gottes Gnade (R 3, 27 vgl. Eph 2, 9). Nicht auf Überredung und Beweisführung ruht der christliche Glaube,[1]) meint Paulus, sondern auf der Kraft des Geistes (vgl. 1 Th 1, 5). Versucht man Gottes heilschaffende Macht im Tode Christi menschlich (Paulus meint, nach griechischer Art) zu verstehen, so ist man auf ebenso falschem Wege wie die Juden bei der Gesetzesgerechtigkeit.

Indem er sich dieses gewaltigen Gegensatzes bewußt ist, stellt Paulus das aller menschlichen Weisheit entgegengesetzte „Wort vom Kreuz" in die Mitte seiner Predigt: *ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρομένον* (1 K 1, 23), *οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον* (1 K 2, 2), *ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (G 6, 14 vgl. R 1, 16) und hebt gerade das Anstößige hervor, den Fluch (G 3, 13), die Verdammung (R 8, 3), die Schwachheit (2 K 13, 4), die Schmach (R 15, 3 vgl. 2 K 5, 21 G 3, 1). In Kampfstellung gegen das Parteiwesen in Korinth (diese ersten aufschlußreichen Kapitel in 1 K bilden eine schneidende Polemik; J. Weiß vermutet hier gegen die Apollospartei, Komm. z. St.) redet er vom *σκάνδαλον* (1 K 1, 23, auch G 5, 11. 12) und von der *μωρία* (1 K 1, 23) des Kreuzes, anscheinend formelhafte Ausdrücke seiner Predigt.

Das Substantivum *σκάνδαλον* und das Verbum *σκανδαλίζω* haben viele übertragene Bedeutungen in der LXX und im NT,[2]) die aus dem ursprünglichen Bild von einer Falle oder einem Stellholz in der Falle abgeleitet werden.[3]) Öfters bedeutet das

[1]) Diese „Verborgenheit" Gottes war das ganz Neue und das Empörende am Offenbarungsbegriff des Christentums. Das bedeutete somit den Verzicht auf jegliche Beweisbarkeit der religiösen Wahrheiten und damit die radikale Forderung des Glaubens: das heißt das größte Opfer von dem religiösen Menschen verlangen, der auf den Beweis der Wahrheit seiner Überzeugung brennt." G. Stählin, Skandalon 1930 S. 206—7.

„In leidenschaftlichem Grübeln und Wühlen stellt Paulus all die quälenden Widersprüche und Unbegreiflichkeiten des Kreuzes gegeneinander." E. Stauffer, ThStKr 103 (1931) S. 181.

[2]) Vgl. G. Stählin, a. a. O.; W. Bauer, a. a. O.; Cremer-Kögel, Bibl.-theol. Wörterbuch der nt.lichen Gräzität 1915.

[3]) Z. B. Lv 19, 14 Sap. Sal. 4, 11 R 11, 9 *καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς*, aus Ps 69, 23 f. R 14, 15 *πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον.*

Wort Veranlassung zur Sünde, Verführung zum falschen Glauben, Abfall. Jesus wird ein *σκάνδαλον* genannt, weil nicht an ihn geglaubt wird (Mt 11, 6; 13, 57; 26, 31. 33 Mk 6, 3 Lk 7, 33), und heißt in R 9, 32—33 Stein des Anstoßes. Die Bedeutung von *σκάνδαλον* mit Bezug auf Christi Tod in 1 K 1, 23 und G 5, 11 kann man dem Zusammenhang nach als „das Anstößige im missionarischen Sinn", „das Widerspruch Erregende" wiedergeben.[1])

Was das Ärgernis in Christi Kreuz ist, deutet G 3, 13 an (eine Spur alter jüdischer Polemik, daß der Gekreuzigte nach Dt 21, 23 ein Verfluchter sei?).[2]) Paulus weiß wohl, daß er den Juden gerade das Gegenteil eines von ihnen erwarteten himmlischen *σημεῖον* verkündet, wenn er von einem wie ein Verbrecher Hingerichteten predigt, und daß er deswegen so leidenschaftlich von den Juden verfolgt wird (G 5, 11). Doch scheint es, daß die Judaisten unter den Galatern (wie die Parteien in Korinth) Christi Kreuz anerkennen, es aber durch den Heilsweg der Beschneidung abzuschwächen suchen. Scharf und bitter urteilt der Apostel: *Θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί, οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ* [*Ἰησοῦ*] *μὴ διώκωνται* (G 6, 12). Das Kreuz bleibt ein *σκάνδαλον*, und man muß den Mut haben, sich dazu zu bekennen.

Die Ablehnung einer populären rhetorischen und philosophischen Predigtart erklärt uns, warum Paulus die Kreuzesbotschaft *μωρία* nennt. Sie entspricht den griechischen Erwartungen nicht. Dieser Verzicht gehört zur Grundhaltung des Apostels, es ist kaum anzunehmen, daß er einen Versuch gemacht hat, die griechischen Rhetoriker in Athen nachzuahmen.

Der letzte Grund, warum Gott seinen Sohn bis in den Kreuzestod gehen ließ und den Apostel nun mit der Heilsbotschaft vom Kreuz beauftragte, ist sein freier Wille: *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* (Eph 1, 5). Paulus legt lediglich das ungelöste Paradoxon dar, daß die Menschen Gott nicht kannten, obwohl seine Weisheit für sie in der Schöpfung vorhanden

---

[1]) Ignatius schreibt auch so vom Kreuz: *ὅ ἐστιν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν* (ad Eph 18, 1).

[2]) Vgl. AG 9, 22. 29; J. Lightfoot, Galatians 1887 S. 152 ff., Belegstellen in H. Lietzmann, Komm. z. 1 K 1, 23.

war[1]) (1 K 1, 21), oder daß sie, obgleich sie das Gesetz hatten (die Juden das mosaische, die Heiden das immanente), doch in die hoffnungslose Schuldhaft der Sünde gerieten (R 1, 18 ff.). Daraufhin, sagt Paulus, offenbarte Gott seine paradoxe Gerechtigkeit, *χωρὶς νόμου*, in Christi Tod (R 3, 21 ff.), *διά*[2]) *τὴν πάρεσιν*[3]) *τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ*[4]) *τοῦ θεοῦ* (R 3, 25) oder *εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας* (1 K 1, 21 vgl. 27—28). Auf das „Warum" gibt Paulus keine weitere Antwort, als daß es Gottes freier Wille war, daß nach der Herrschaft der Sünde und des Todes von Adam an die Herrschaft der Gnade und des „Lebens" mit Christi Tod beginnen sollte (R 5, 12 ff.).

In diesem tiefen, freien Heilsratschluß sind Christi Tod und das Heil des einzelnen begründet, *ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργὴν ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἀποθανόντος* . . . (1 Th 5, 9 f. vgl. Eph 1, 4—5 auch R 9, 23 f. Kol 1, 26 f. Eph 1, 9; 3, 10 f.).

Vor diesem unbegreiflichen und tiefen Willen Gottes hat der Apostel die größte Ehrfurcht, wie er sagt: *Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὅς συμβιβάσει αὐτόν* (Js 40, 13 in 1 K 2, 16), *ὦ ἄνθρωπε, μενοῦν γε σὺ τίς εἶ ὁ ἀποκρινόμενος τῷ θεῷ* (R 9, 20), *ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δε θέλει σκληρύνει* (R 9, 18 vgl. 14). Diesen Begriff der Freiheit hat Paulus, wie die vielen ausführlichen Zitate in Röm 9 beweisen, von den at.lichen Propheten übernommen.

Den verborgenen göttlichen Heilsentschluß (im Kreuz und in der apostolischen Predigt geoffenbart) nennt Paulus das *μυστήριον*.[5])

---

[1]) Ein Gedanke der Stoa, vgl. auch Sap. Sal.

[2]) „In Hinblick auf", vgl. Lietzmann, Komm. z. R 3, 25.

[3]) *πάρεσιν* ist kaum von *ἄφεσιν* zu unterscheiden, vgl. H. Lietzmann und E. Kühl z. R 3, 25.

[4]) Paulus will damit keineswegs sagen, daß Gott diese Art der Erweisung seiner Gerechtigkeit wählen mußte (so B. Weiß z. St.). Gottes *ἀνοχή* ist Sache seines freien Willens, vgl. H. Schlier, ThWB I 361.

[5]) Die Bedeutung von *μυστήριον* ist nicht immer dieselbe. Das Wort bezieht sich gewöhnlich auf eschatologische Hoffnungen, göttliche Pläne für die Endzeit (1 K 15, 31 R 11, 25), die dem Anfänger verhüllt sind (wie auch die *σοφία θεοῦ* in 1 K 2, 6 ff.) und nur „pneumatisch" zu erkennen sind. Aber das Evangelium vom Kreuz enthält auch ein *μυστήριον*, indem es in Gottes tiefem verborgenem Heilswillen seinen Grund hat.

Wenn man die Lesart von 1 Kor 2, 1 nicht zuläßt,[1]) wo Paulus sein Evangelium als das ihm aufgetragene *μυστήριον* bezeichnet, so steht dieser Sinn auf Grund von 1 Kor 4, 1 R 16, 25 und Kol 1, 26f. fest, daß die Paulinische Kreuzesbotschaft zum göttlichen Geheimnis gehört. Das Geheimnis besteht darin, daß das Kreuz das Heil für die Heiden sowohl als für die Juden bedeutet, *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν — νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ἡμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης* (Kol 1, 26f.). Paulus macht keinen Versuch, dieses *μυστήριον* zu erklären; sogar die Geistermächte kannten diese Weisheit des Heilswillens Gottes nicht (1 K 2, 8).[2])

Aus dem geheimnisvollen, unbegreiflichen und verborgenen Willen Gottes im Kreuzestode zieht Paulus aber nicht den Schluß, daß jegliche Theologie unmöglich sei, noch flüchtet er in die Skepsis hinein. Weil er nun in Christi Tod die radikale göttliche Antithese zu allem Menschlichen erblickt, wird für ihn eine „Umwertung aller Werte", ein Umbau seines Verständnisses von der Welt und seiner selbst, notwendig. Das erklärt uns, warum das Kreuz den Mittelpunkt seines Denkens und seiner Predigt einnimmt. Es bildet den Ausgangspunkt seiner „Theologie" und veranlaßt seine zahlreichen paradoxen und antithetischen Sprüche.[3]) So wird das Kreuz zu einem Gericht, eine unmittelbare Folge des *σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ*. Diese Anschauung setzt den Paulinischen Bildern und Analogien eine Grenze und macht verständlich, warum sie nicht weiter (zu Lehren) ausgeführt sind. Grundlegend für diese ehrfürchtige Deutung des Todes Jesu ist die eschatologische Gegenüberstellung der zwei Äonen, denn das schlechthin Neue des zukünftigen Äons und das *σκάνδαλον* des Kreuzes sind innerlich verbunden.

---

[1]) Eine von den ägyptischen Texten stark bezeugte Lesart, von Lietzmann, Moffat und H. D. Wendland angenommen und von 1 K 2, 7 unterstützt. Die andere Lesart ist *μαρτύριον*. Nestle ist wohl durch sein textkritisches Schema gezwungen worden, die zweite Lesart in den Text aufzunehmen.

[2]) Vgl. Kol 2, 2 Christus als *μυστηρίου τοῦ θεοῦ* (wie auch *δικαιοσύνη, σοφία θεοῦ*).

[3]) Vgl. den Aufsatz von E. Stauffer „Vom *λόγος τοῦ σταυροῦ* und seiner Logik", ThStKr 103 (1931) S. 178ff.

Viertes Kapitel.

Die freie Hingabe Christi in den Tod.

Paulus kümmert sich nicht um den Widerspruch, der in der Gegenüberstellung von Gottes Handeln und Christi freiem Entschluß liegt, und kann einerseits sagen, daß Gott Christus als *ἱλαστήριον* hingestellt (R 3, 25), ihn gesandt und in den Tod gegeben hat (G 4, 4), daß er seinen eigenen Sohn nicht geschont (R 8, 32), ihn „zu Sünde" gemacht (2 K 5, 21) und für unsere Fehltritte hingegeben hat (R 4, 25), und, gesteigert, daß Gott in Christo die Welt mit sich versöhnt hat (2 K 5, 19), aber andererseits sagt er auch, formelhaft, Christus hat sich freiwillig dem Tod, wie einer fremden Macht, hingegeben: *παραδόντος ἑαυτὸν* (G 2, 20), *παρέδωκεν ἑαυτὸν* (Eph 5, 2), *ἑαυτὸν παρέδωκεν* (Eph 5, 25), *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ δόντος ἑαυτὸν* (G 1, 4).

Paulus kann diese zwei Reihen von Aussagen nebeneinanderstellen nicht nur, weil er die Gottheit Jesu Christi voraussetzt (vgl. 1 K 1, 31), sondern auch, weil er Christi Tod als eine Tat des Gehorsams gegenüber dem göttlichen Heilswillen auffaßt. So sieht er den Gegensatz zwischen Adam und Christus in dem verhängnisvollen Ungehorsam (*παρακοή*) Adams (der die vielen als Sünder hinstellte) und in dem Gehorsam (*ὑπακοή*) Christi (der die vielen als Gerechte hinstellte, R 5, 19). Der gleiche Gehorsam erscheint in Christi Selbstlosigkeit und Erniedrigung, *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐκ ἑαυτῷ ἤρεσεν* (R 15, 3) und er, der reich war, wurde unseretwegen arm (1 K 8, 9). Eben weil diese Hingabe Christi seine Liebe zeigt, sagt Paulus: *ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμας* (2 K 5, 14), *ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς* (R 8, 37, derselbe Gedanke in Eph 5, 25 G 2, 20).

Die klassische Stelle für den Gehorsam und die selbstlose Erniedrigung Christi in seinem Tod, Ph 2, 8: *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ*, stammt aus einem selbständigen Christushymnus,[1] der in wundervoller rhyth-

[1]) Besonders Lohmeyer (Phil.-Komm. und Kyrios Jesus, vgl. Michaelis, Phil.-Komm., Exk. 3) hat die Frage aufgeworfen, ob dieser Hymnus nicht von der Urgemeinde übernommen und nichtpaulinisches Gut sei. Wohl entspricht der Inhalt dem paränetischen Zweck des Apostels nicht genau und es fehlen manche charakteristische Paulinische Gedanken — die Liebe Christi zu den erlösungs-

mischer und künstlerischer Weise aufgebaut ist (vgl. Lohmeyer, Jesus Kyrios 1928 S. 4ff.). Die Veranlassung zu dieser Stelle liegt in einer seelsorgerischen Mahnung zur Eintracht, Demut und Nächstenliebe. Da es sich hier aber um einen poetischen Ausfluß der urchristlichen Frömmigkeit handelt, dürfen wir es nicht wagen, weitgehende dogmatische Folgerungen daraus zu ziehen. Da alles nur unter den einen Gedanken, Gehorsam, gestellt wird, kann man keine zusammengefaßte christliche Lehre erwarten.

An dieser Stelle wird Jesu Kreuzestod als seine tiefste Demütigung und größte, selbsterniedrigende Gehorsamstat[1]) Gott gegenüber bezeichnet. Christus steigt von Stufe zu Stufe herab,[2]) zu Menschwerdung (. . . *ἀνθρώπων γενόμενος*) und Menschsein (*εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*) und erreicht im Tode, im Tode am Kreuz,[3]) die tiefste Stufe, die weiteste Entfernung von der göttlichen Würde des Präexistenten (*ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*). Ein kosmisches Drama, worin Christus die Entscheidung für diesen Gehorsam schon in

---

bedürftigen und unwürdigen Menschen, die Beziehung auf die Sünde, der Heilszweck, die Auferstehung, ein eschatologischer Abschluß. Anstatt der Auferstehung wird Christi Erhöhung geschildert, anstatt des Heils die Unterwerfung der Mächte unter Christus. Doch zeigt all dies nicht mehr, als daß der Hymnus nicht beim Briefschreiben gedichtet wurde. Michaelis vermutet also, daß der Hymnus vielleicht ein doxologischer Exkurs sei, aus der Paulinischen Neigung zum liturgischen Stil erwachsen. Windisch (Theol. Lit.-Z. 1929 S. 247) meint: „Der Jerusalemer Urgemeinde, etwa gar dem ältesten Kreis der Jünger und Apostel, möchte ich das Christuslied auf keinen Fall zuweisen." Michaelis stimmt mit Windisch überein, daß es „noch nicht spruchreif sei, ob dieses Lied eine Paulusdichtung oder ein übernommener Gemeindehymnus sei."

[1]) *ἐκένωσεν* hat als Objekt *ἑαυτόν* und bedeutet „sich seines eigenen Willens entleeren" (so Michaelis, z. St.; Ewald, z. St.). *μορφὴν δούλου* in dem Sinn von „einem Herrn gehorsam sein" (Michaelis). Eine Parallele zu Jes 53 ist ausgeschlossen, da es nicht *παῖς* heißt. Nach Windisch ist *δοῦλος* eine gnostische Bezeichnung für die Niedrigkeit des Menschgewordenen (Th. Lit.-Ztg. 1928 S. 515).

[2]) Nach Lohmeyer ist die dritte Stufe die unterirdische Welt, wie im Höllenfahrtsmythus (Phil.-Komm. S. 96).

[3]) Lohmeyer behauptet (Kyr. Jesus S. 45), *θάνατος δὲ σταυροῦ* sei eine Paulinische Glosse; es paßt aber rhythmisch und sachlich ganz natürlich an seine Stelle. Es ist auch nicht ohne weiteres zuzugeben, daß der übrige Hymnus nicht Paulinisch sei, und es ist nicht einzusehen, warum Paulus diesen Hymnus erst dann brauchen konnte, wenn er diesen Zusatz anhängte, um ihn „paränetisch für die Gemeinde fruchtbar zu machen".

seiner Präexistenz traf, wird angedeutet. Derselbe Gedanke erscheint in epigrammatischer Form in 1 K 8, 9.

Der Sinn der Menschwerdung Christi liegt in seinem Tod, und in seinem Gehorsam bis in den Tod offenbart sich ein göttlicher Plan (vgl. R 8, 3). Der Hymnus will nicht sagen, warum Christus sterben mußte, aber das Wort σταυρός (im Paulinischen Gebrauch) weist hin auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi. Das war der göttliche Plan, und der Weg Christi zu seiner Erhöhung war ein Weg des Gehorsams, der Erniedrigung und des Kreuzestodes. Gerade darum, weil er am Kreuze starb, wird Christus nun als der Erhöhte gepriesen.

Um die Herkunft der Vorstellungen in diesem Hymnus zu erklären, genügen drei Faktoren: Grundlegend ist der Gedanke der Präexistenz Christi, der wohl mit Pauli Erfahrung des erhöhten Christus bei Damaskus zusammenhängt. Die jüdischen Vorstellungen eines präexistenten Messias mögen einen Einfluß auf Paulus gehabt haben.[1]) Zweitens ist zu erwähnen, daß der Vergleich, Christus—Adam, mit dem Ungehorsam Adams und der Versuchung, Gott gleich zu werden (εἶναι ἴσα θεοῦ Ph 2, 6, vgl. Michaelis, Phil.-Komm. S. 536), vielleicht hier hineinspielt. Einen dritten Faktor bildet die Heilsabsicht Gottes, wie sie in formelhaften Wendungen (vgl. 1 K 15, 3) in der Urgemeinde dem Paulus überliefert wurde (daß Gott Christus als Menschen sandte, in den Tod gab und ihn auferweckte). Da diese drei Faktoren die Hauptzüge des Hymnus enthalten, müssen wir einen mythischen Einschlag[2]) neben diesen großen, klaren Gedanken als sekundär be-

---

[1]) LXX Ps 110, 3 Hen 40, 5; 48, 3. 6; 62, 7; 39, 6 f.; 70, 1 Orac. Sib. 5, 247—285; 414—432 4 Esra 7, 28; 12, 31; 13, 1—13. 25—52; 14, 9 Apok. Bar. 29, 3; 30, 1.

Für den Gedanken in den rabbinischen Schriften vgl. StrB II 334; ... mehr der Gedanke der ideellen als der realen Präexistenz und nicht eine Präexistenz, die das Wesen des Messias grundsätzlich von anderen Menschen unterscheidet, weil der Messias nach der jüdischen Synagoge nicht göttlich war. Ebd. S. 352.

[2]) M. Dibelius (Geisterwelt S. 203 ff.; Komm. z. St.) sieht im Hymnus einen Höllenfahrtsmythos nach Analogie von Asc. Is. 10, 11 und Ev. Nicodemi 20—23, allerdings mit einer sittlichen Einschätzung.

Ob ein mandäischer Erlösungsmythus hier hineingespielt hat, hängt davon ab, ob diese Gedanken zur vorchristlichen Zeit zurückreichen, vgl. Clemen, Religionsgesch. Erklärung des NTs 2. Aufl. 1924 S. 45 f. 95 f. Hierüber bemerkt C. Clemen: Die Erwartungen (in der mandäischen Apokalypse) einer Hadesfahrt

trachten und mehr als eine Illustration der Gedankenwelt der Paulinischen Gemeinden. Die in Frage kommenden Mythen weichen in Zweck und Art von diesem Hymnus weit ab. Dieser Hymnus wuchs nicht aus spekulativen Interessen hervor, sondern aus einem natürlichen christlichen Bedürfnis, Christi Menschwerdung und freie Hingabe im Gehorsam gegen Gott zu loben.

Zweiter Abschnitt.

Die Auswirkungen des Todes Christi auf die persönliche christliche Haltung.

Erstes Kapitel.

Christi Tod und der persönliche Bruch mit der Sünde.

Man tut den Paulinischen Aussagen über Christi Tod Gewalt an, wenn man das objektive Heilsgeschehen in Christi Tod von den persönlichen christlichen Erfahrungen trennt oder sie gegeneinander ausspielt.[1]) Die Aussagen, in denen der Tod Christi auf die persönliche christliche Haltung angewandt wird, sind nicht nur mit den eigentlichen „Lehraussagen“ eng verschlungen — aus der Lehraussage erwächst eine ethische Mahnung oder ein persönliches Bekenntnis (z. B. R 8, 1 ff.) und ein paränetischer Abschnitt, oder ein Wort aus tiefer religiöser Erfahrung geht über in eine Erklärung des Heilsgeschehens in Christi Tod (z. B. 1 K 5, 1 ff.)[2]) —,

---

und einer Rettung der Seelen aus Feuer und Finsternis könnten zur Erklärung neutestamentlicher Stellen herangezogen werden „nur in der Weise, daß sie zeigen, daß in der Umgebung des ältesten Christentums ähnliche Spekulationen vorhanden waren“ S. 96 a. a. O. Das Entscheidende aber, der Tod des Erlösers, fehlt hier.

[1]) So z. B. H. J. Holtzmann, a. a. O.

[2]) „Alle Versuche, diesem Sachverhalt . . . durch Einordnung in unsere psychologischen Schemata, wie ‚subjektiv‘ oder ‚objektiv‘, ‚innerlich‘ oder ‚äußerlich‘, ‚mystisch‘ oder ‚geschichtlich‘, seine Irrationalität zu nehmen, müssen den Wortlaut so oder so vergewaltigen . . . Den Apostel berühren die Probleme gar nicht, die wir von unserer erkenntnistheoretischen Fragestellung her an seine Bekenntnisse heranbringen.“ O. Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauches 1924 S. 254 f.

sondern die Aussagen über Christi Tod sind auch von der christlichen Erfahrung gefärbt, spiegeln sie wider[1]) und dienen dazu, das Erlebnis zu erklären. Bei der wichtigen Rolle, die das Bekehrungserlebnis in der Frömmigkeit des Apostels spielt, und angesichts des praktischen, seelsorgerischen Zweckes seiner Briefe überrascht uns diese Beobachtung nicht.

Wir haben aber das objektive Heilsgeschehen in Christi Tod für sich betrachtet, nicht nur um der Klarheit willen, und weil Paulus eine ähnliche Einteilung im Auge hat (vgl. R 1—5; 6—8),[2]) sondern auch, um zu zeigen, daß es die feste Grundlage bildet, von der Paulus bei seiner Deutung des Todes Jesu ausgeht. Demgegenüber ist die Auswirkung auf die persönliche christliche Haltung unselbständig, sie bildet für sich keine Heilslehre,[3]) ist, für sich genommen, unverständlich. Die unsentimentale und sachliche Weise des Apostels widerspricht einer solchen Ausführung.

§ 1. Die Voraussetzung der „Christuszugehörigkeit."

Man darf wohl sagen, daß Paulus einen autonomen Menschen nicht kennt. Die ganze Menschheit ist entweder den Mächten dieses Äons untertan oder von ihnen befreit, dem zukünftigen Äon zugehörig, und lebt unter Christi Herrschaft, nicht mehr für sich, sondern für ihn. Dieser scharfe eschatologische Unterschied zwischen den zwei Äonen wird auf den Einzelnen bezogen. Eine Entwicklung[4]) oder einen stufenweisen Übergang aus der Welt der

---

[1]) Die ganze Paulinische Mystik, meint A. Schweitzer, „ist nichts anderes als die eschatologische Vorstellung von der Erlösung, von innen her geschaut." Die Mystik des Apostels Paulus 1930 S. 113; vgl. Fr. Heiler: Derselbe grandiose Christusmythus, den Paulus geschaffen hat, um seine innerste Heilserfahrung zu versinnbilden, löst sich wieder auf und wandelt sich zurück in das geheimnisvolle Innenleben, aus dem er hervorgegangen war. Der Katholizismus, München 1923 S. 58 f.

[2]) Aber z. B. R 6, 12 ff.; 8, 1 sind nicht von der Rechtfertigungslehre zu trennen.

[3]) Gegen Schweitzer (a. a. O. S. 215 f.), der in der mystischen, naturhaften eschatologischen Verwandlung des Mitsterbens und Mitauferstehens das Heil sieht, der gegenüber die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben eine überlieferte, „fragmentarische" Erlösungslehre sein soll. „Die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben ist also ein Nebenkrater, der sich im Hauptkrater der Erlösungslehre der Mystik des Seins-in-Christo bildet." S. 220.

[4]) „Man muß sich klarmachen, daß das ursprüngliche Denken der Menschen

Sünde in die Welt der Gnade, sowie eine quantitative Reinigung von der Sünde kennt Paulus nicht.[1]) In seiner Deutung des Todes Christi in bezug auf das persönliche Leben setzt Paulus dieses Entweder—Oder der schlechthinnigen Zugehörigkeit zu Christo voraus.

Paulus weist öfters darauf hin, daß der Zweck des Todes Christi gerade darin besteht, daß wir Christo angehören und in ihm den Mittelpunkt unseres Lebens finden: ... *τοῦ κυρίου ἐσμέν. εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν, ἵνα νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ* (R 14, 8 f.). Durch Christi Tod sind die „Asketen" (Konservativen) und die „Freien" in der römischen Gemeinde „eins" in ihm und stehen unter seiner Herrschaft. Was Paulus sagt, geht aber nun weiter als der eigentliche seelsorgerische Zweck, indem er auf die eschatologische Zugehörigkeit hinweist. Wiederum heißt es: *καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι* (2 K 5, 15). Paulus will damit sagen, daß Christi stellvertretender Tod eine selbstlose Zugehörigkeit zu ihm als dem lebendigen, erhöhten Herrn bezweckt hat. In der Deutung des Todes Jesu als einer Loskaufung liegt der Gedanke einer Verpflichtung und Zugehörigkeit zu dem neuen Herrn, der die Herrschaft des alten Äons verdrängt. Paulus nennt ja den Christen einen „Sklaven Christi" (1 K 7, 22 vgl. R 14, 4), weil er, wie der Apostel sagt, mit einem Preis erkauft wurde (1 K 7, 23; 6, 20). Paulus meint keine sachliche unpersönliche Bindung, sondern eine höchst persönliche Beziehung: *ἡ ... ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς* (2 K 5, 14, Gen. obj. und Gen. subj. vgl. G 2, 20). Sie ist ja gerade das Gegenteil von der Sklaverei unter der Sünde, dem Gesetz, dem Tode und den kosmischen Mächten.

---

die Vorstellung der Entwicklung nicht kennt, sondern sowohl natürliche Wandlungsprozesse als religiöse Umgestaltung ... als ... die Entstehung eines neuen Menschen auffaßt." A. Dieterich, Mithrasliturgie 3. Aufl. 1923 S. 157.

[1]) „Da bei Paulus die Sünde aus der Begier entsteht, gibt es für sie keine stückweise Heilung. Entweder ist die Gier im Menschen, oder sie ist nicht in ihm, und es ist kein Zweifel daran möglich, daß sie in ihm ist. Darum befaßte sich Paulus gar nicht mit der Frage, ob die Sünde in größerer oder geringerer Menge in einem Menschen sei." A. Schlatter, Gottes Gerechtigkeit 1935 S. 198.

Diese Zugehörigkeit, begründet und verwirklicht durch Jesu Tod, beherrscht den ganzen Christenstand, ist sogar gleichbedeutend mit dem Christsein. Dieser Gedanke quillt aus der lebendigen Erfahrung des Apostels. Deswegen unterscheidet Paulus zwischen der Zugehörigkeit zu Gott und zu Christo nicht. Er umkleidet diesen Grundgedanken seiner Religion mit vielen Ausdrücken und Bildern, freilich vielfach, ohne ausdrücklich auf Christi Tod hinzuweisen.[1]) Diese konkreten Bilder haben oft eine ausgeprägte rechtliche Grundlage, sogar das Bild des Eheverhältnisses kommt vor; sie deuten also auf eine vorwiegend e t h i s c h e Zugehörigkeit[2]) und eine moralische Verpflichtung hin (wie wir es bei dem Bilderkreis vom Sklavenloskauf gesehen haben). Dieser Gedanke steckt auch in den Bildern aus dem Opferkultus (lebendige, geheiligte Opfer, Steine im Tempel Gottes!) und ist beherrschend bei den Bezeichnungen, die sich der Apostel selbst beilegt. Sogar das Bild eines Organismus (Baum, Leib) dient zur Veranschaulichung der ethischen Verpflichtung des Christen (z. B. Warnung vor falscher Sicherheit und vor Stolz gegenüber den Juden oder vor der Hurerei).

Neben diesen verschiedenen Bildern steht die häufige, dem Paulus eigentümliche Formel *ἐν Χριστῷ*.[3]) Paulus kann die Beziehung zu Christo aber auch anders ausdrücken: „Christus in mir" oder „in uns",[4]) oder einfacher: *κοινωνία τοῦ Χριστοῦ* (1 K 1, 9 Ph 3, 10), „mit Christo" (G 2, 20 R 6, 4. 8) und durch den schlichten Genitiv.[5]) Wir können dieses Christusverhältnis nicht in eine Definition hineinpressen,[6]) weil Paulus damit das ganze Christsein in

---

[1]) Paulus bezeichnet sich selbst als Sklaven, Haushalter, Gefangenen, Botschafter, Diener, Priester (*δοῦλος, οἰκονόμος, δέσμιος, πρεσβεύω, διάκονος, λειτουργός, ἱερουργέω*). Christus ist das Haupt aller Christen, die Christen Glieder seines Leibes, und ihre Beziehung zu ihm wird mit der Ehe verglichen oder *κοινωνία* genannt. Sie sind die „Auserwählten" Jesu Christi (*κλητοί*), aber auch die „Auserwählten" G o t t e s, Sklaven, befreite Sklaven, Diener, Erben (oft mit Christo), adoptierte Kinder, Söhne und Töchter, Genossen (*μέτοχοι*) Gottes. Sie gehören Gottes Haushalt an, sind Bausteine des Tempels Gottes, geheiligte, gesonderte, lebendige Opfer. Sie sind eingepfropfte Zweige.

[2]) E. v. Dobschütz, Der Apostel Paulus 1926 I S. 27 vgl. S. 58.

[3]) 164mal nach Deißmann, Die nt.liche Formel in Christo Jesu 1892.

[4]) 2 K 13, 3. 5 G 2, 20; 4, 19 Ph 1, 20.

[5]) R 8, 9 1 K 3, 23 2 K 10, 7 G 3, 21; 5, 24.

[6]) A. Oepke, ThWB II 537, 20 ff.; J. Weiß, Urchr. S. 355 ff.

all seiner Mannigfaltigkeit zusammenfaßt. Es tritt nicht als eine Lehre auf, sondern als eine selbstverständliche Voraussetzung und eine allgemeine religiöse Erfahrung jedes Christen. Doch hat man der Formel „in Christo" eine mystische Bedeutung zugeschrieben auf Grund ihres prägnanten Sinns an einigen Stellen.[1]) Obwohl diese Frage (ob „in Christo" auf ein mystisches Verhältnis hinweist) weit über die Grenzen unserer Untersuchung hinausführt, ist dieses Problem doch wichtig für die „mystische" Deutung des Todes Jesu bei Paulus. Ohne auf die Bedeutung des ganzen Verhältnisses des Christen zu Gott und Christo einzugehen, wollen wir kurz darauf hinweisen, warum wir den mystischen Sinn der Formel „in Christo" ablehnen und aus Paulus keinen Mystiker machen.

Daß dieser mystische Sinn fraglich ist, zeigt ein Blick auf den schon bemerkten ethischen und paränetischen Charakter der Bilder und Bezeichnungen, mit denen Paulus die Zugehörigkeit zu Christo schildert. Eine mystische Deutung im Sinne der damaligen hellenistischen Mystik, die eine pantheistische Verschmelzung und Identifikation (sogar eine physische) mit der Gottheit erstrebte,[2]) kann dem Paulus nur eine willkürliche Exegese zuschreiben. Sein Gefühl für die Unterordnung des Menschen im Verkehr mit Christus ist zu stark, um eine solche Entgleisung zu erlauben; zudem fehlen beweiskräftige Parallelen zu der Formel „in Christo".[3]) Auch das *ἐν Χριστῷ εἶναι* ist bei Paulus keine Verzückung und nicht durch die Ekstase zu erreichen.

Die enge Bindung an den Glauben aber weist hin auf den wichtigsten Grund, warum wir die Zugehörigkeit zu Christo nicht

---

[1]) 1 K 1, 30 2 K 5, 17 Ph 4, 1. 13 1 Th 3, 8.

[2]) Ein Gebet eines Hermesmysten lautet: *ἐλθέ μοι κύριε Ἑρμῆ ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν . . . σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ . . .* Kenyon, Gr. Pap. in the Brit. Mus. I 116, vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 17. 20; W. Bousset, Kyrios Christos 3. Aufl. S. 114; Corp. Hermet. 13, 2. 11; 11, 20.

Auch beim Abendmahl hat Paulus nicht die Folgerung gezogen, daß Christus durch das Essen und Trinken einverleibt wird: über das *κοινωνία τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος κυρίου* ging er nicht hinaus.

[3]) Vgl. Deißmann, a. a. O. A. Schweitzer, a. a. O. S. 16. Zu *Χριστὸς ἐν ἡμῖν, ἡμεῖς ἐν Χρ.* meint Reitzenstein: „Nur Mysterienanschauungen können es überhaupt erklären, aber auch von ihnen keine so ganz, wie die Anschauung eines Gottesmenschen, der ebensowohl unser innerer Mensch ist wie das Gottwesen, dessen Teile die Einzelseelen sind." Das iranische Erlösungsmysterium 1921 S. 132 f. Wo aber bleibt die Bestimmtheit durch den geschichtlichen Tod Jesu?

als eine mystische deuten können. Gerade an solchen Stellen, wo die „mystische Glut“ und das persönliche Bekenntnis zum Vorschein kommt, betont Paulus (aus Vorsicht?) diesen Grund, nämlich den Glauben: *ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ* ... (G 2, 20), ... *μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην* ..., *ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ* ... *ἐπὶ τῇ πίστει* ... (Ph 3, 9). „In Christo sein“ bedeutet also dasselbe wie „durch den Glauben gerechtfertigt sein“,[1] und diese innige Zugehörigkeit ist mit dem Glauben gegeben und wächst aus ihm heraus. Nun aber hat die Rechtfertigung einen forensischen Charakter und ruhte, wie auch der Glaube, auf einem objektiven geschichtlichen Ereignis, der Kreuzigung. Auf dieser Glaubensgrundlage nimmt das „In-Christo-sein“ den ganzen Menschen in Anspruch und fordert den Gehorsam des Glaubens; aber wenn wir einen mystischen Prozeß daraus machen und Paulus hier einen Mystiker nennen wollten, dann laufen wir Gefahr, die Paulinische Frömmigkeit zu verzerren, und bringen

---

[1]) So mit aller Betonung H. A. A. Kennedy, St. Paul and the Mystery Religions 1913 S. 223.

K. Deißner, a. a. O. S. 1355 meint: „Glauben ist das geistige Band, das den Menschen hier auf Erden mit dem himmlischen Christus verbindet,“ und nennt (S. 136) die Christusgemeinschaft eine „sittliche Ordnung“. Vgl. K. Mittring, Heilswirklichkeit bei Paulus 1929 S. 146 ff. 155.

R. Bultmann schreibt: „... das Sein in Christus (ist) keine Mystik, sondern eben das Leben in der neuen durch Christus bestimmten geschichtlichen Möglichkeit.“ RGG 2. Aufl. IV Sp. 1041.

O. Schmitz sieht die Sache so: „Wer an Christus glaubt, ist eben damit in Christus ohne eine Brücke empirischer Kausalität von einem Tatbestand zum anderen herübergeführt“ (a. a. O. S. 132) und nennt den eigentlichen Unterschied zwischen der Paulinischen „Mystik“ und echten Mystik ihren Glaubenscharakter, a. a. O. S. 264.

H. E. Weber nennt die Mystik des Paulus auch Glaubensmystik, gerät aber in eine psychologisierende Deutung des „in Christo sein“ als ein Erleben der wirksamen Gegenwart des Herrn als Mittler und Träger von Gottes Offenbarungsgegenwart („Die Formel ‚in Christo Jesu‘“ N. Kirchl. Ztschr. 31, 1920 S. 233).

A. Deißmann kehrt das Verhältnis zum Glauben um und meint: „Der Glaube ist bei Paulus ... etwas, was in der Lebensverbindung mit dem pneumatischen Christus sich vollzieht.“ Paulus, 2. Aufl. 1925 S. 126.

Diese Grundlage des Glaubens beseitigt die gewagte Theorie Heitmüllers, der die Christusgemeinschaft als „physisch-hyperphysisch“ auffaßt (Taufe und Abendmahl bei Paulus 1903, S. 18 ff. 35 ff.; Taufe u. Abendmahl i. Urchr. 1911).

eine unnötige und unerklärbare Spaltung und Verdrehung in seine Aussagen hinein, etwa die Trennung in eine kalte dogmatische „Lehre" und eine warme persönliche und praktisch-ethische Frömmigkeit, die als Paulinische Mystik nun zum Herzstück seiner Religion gemacht wird. Die Annahme eines gleichwertigen „mystischen" Heilswegs beraubt die zentrale Paulinische Lehre von der Rechtfertigung ihres Sinnes.[1])

Freilich, wenn man persönliche Frömmigkeit und religiöses Erlebnis, weil irrational, „Mystik" nennt, dann hat diese Zugehörigkeit auch einen „mystischen" Sinn.[2]) Wir werden Paulus aber am richtigsten verstehen können, wenn wir (in Hinsicht auf seine sachliche Art) diese Zugehörigkeit als ein inniges, persönliches Verhältnis zu Christo betrachten[3]) und als eine ethische, verpflich-

---

[1]) Diese Folge kann man gut bei Deißmann und Schweitzer beobachten. Deißmann beschreibt die Paulinische Lehre als „unsystematisch aufeinander folgende Christusbekenntnisse", die als ihr eigentliches Zentrum die Christusmystik haben (Paulus, S. 130). Schweitzer sieht in Paulus drei Erlösungslehren nebeneinander, eine „mystische", eine „eschatologische" und eine „komplizierte, rabbinische, juridische". Er versucht diese merkwürdige Tatsache dadurch zu erklären, daß die Mystik bei Paulus in einer nichtmystischen Weltanschauung auftritt" (a. a. O. S. 25 f.).

In ähnlicher Weise H. J. Holtzmann, der unausgleichbare Gegensätze in Paulus findet, juridische, jüdische und ethisch-mystische Gedankengänge, eine pharisäische, gesetzliche Sühnetheorie und eine ethisch wirkende Mystik (a. a. O. S. 56. 105—31. 150 ff. 222. 239).

O. Schmitz erkennt das Problem und versucht es zu lösen durch den Begriff des Gleichgewichts zwischen mystischen und nichtmystischen Aussagen bei Paulus und durch den Hinweis auf die „heilsgeschichtliche Bestimmtheit" und „Nichtgegenständlichkeit" der Christusgemeinschaft, die alle drei die Paulinische „Mystik" von dem Mystizismus unterscheiden (a. a. O. S. 247 ff. 255 ff. 264).

[2]) Dieses Urteil würde sich der Deißmannschen Definition anpassen, welche die Mystik als „jene Frömmigkeit, die den Weg zur Gottheit durch innere Erfahrung ohne rationale Vermittlung direkt gefunden hat" bezeichnet (a. a. O. S. 118).

Dagegen aber spricht die genauere Definition von G. Mehlis: „Mystik ist eine Form des religiösen Bewußtseins, in welcher die Überwindung der Trennung zwischen der irrationalen Gottheit und der reinen Seele schon in diesem Leben bis zur vollkommenen Wesensvereinigung ersehnt und gefordert wird" (Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten u. Kulturen 1926 S. 22).

[3]) J. Weiß meint, daß die Formel „in Christo" „. . . im Grunde nur der allergesteigertste Ausdruck für die vollkommene Abhängigkeit und Ergriffenheit des Knechtes Christi von seinem Herrn" sei (Urchr. S. 359).

tende, persönliche Gemeinschaft, die eine starke eschatologische Richtung[1]) hat (im Hinblick auf den Grund, die Rechtfertigung, und im Blick auf die vollendete Zugehörigkeit im neuen Äon, vgl. R 8, 1. 35).

§ 2. Das Absterben für die Sünde kraft der Gemeinschaft mit dem Tode Christi.

a) Die Paulinischen Aussagen.

Ebenso wie der *λόγος τοῦ σταυροῦ* in der Mitte der Paulinischen Botschaft steht, nimmt der Kreuzestod die wichtigste Stelle ein in der Auffassung einer persönlichen selbstverleugnenden Zugehörigkeit zu Christo (vgl. G 6, 14), die sogar als eine Teilnahme an Christi Tod beschrieben wird (R 6, 1—14; 7, 4 G 2, 19; 5, 24; 6, 14 Ph 3, 10 Kol 2, 12. 20). Das Kreuz gewinnt also einen doppelten Sinn als ein konkretes, objektives, unwiederholbares Einzelgeschehen und als eine übergeschichtliche gegenwärtige Macht, in welche der Christ sich persönlich hineingenommen weiß[2]) und die sein persönliches sittliches Leben bestimmt. Wir wollen erst nach dem Sinn dieser Teilnahme an Jesu Tod fragen, um dann den Einfluß außerchristlicher Vorstellungen (etwa der Mysterienreligionen) zu erwägen.

[1]) K. Heim (aus Kollegheften, von H. D. Wendland zitiert, a. a. O. S. 21) nennt das Sein in Christus einen verborgenen Seinszusammenhang mit dem Messias als dem Anfänger einer neuen Welt.

Ähnlicherweise betont P. Feine das eschatologische Element (a. a. O. S. 584), auch A. Oepke, der hier ein Wahrheitsmoment der räumlichen Deutung Deißmanns anerkennt (in Christo Jesu = in einem Element wie die Luft, in der Christussphäre) und meint, daß die Vorstellung Christi als einer universalen Persönlichkeit kosmischen und eschatologischen Charakters, aber nicht hellenistisch oder mystisch, zugrunde liegt (ThWB II 537).

R. Steiger betrachtet die Sache so: „Die Eschatologie stellt die ganze Paulinische Frömmigkeit unter den Kategorien des Raumes dar. Die Mystik des ‚Seins in Christus‘ begründet einen neuen ‚Raum‘ des Daseins unter Aufhebung des bisherigen kosmischen (fleischlichen, sündigen) Raumes; die Eschatologie hebt in der Erfüllung der Zeiten den *αἰὼν οὗτος* auf und führt eine Zeit herauf, die keine ‚Zeit‘ mehr sein kann“ (Die Dialektik der Paulinischen Existenz 1931 S. 63).

[2]) Von Deißmann (a. a. O. S. 157) betont; vgl. K. Mittring: Nicht Christi Kreuz ragt in die Gegenwart hinein, sondern meine Existenz wird von dem Kreuzesereignis mit umfaßt, „hineingenommen“; a. a. O. S. 111.

Wir untersuchen zunächst dem Zusammenhang nach, welchen Anlaß und Zweck diese Aussagen über eine Teilnahme an dem Tode Christi haben; da fällt uns sogleich auf, daß Paulus immer einen polemischen Zweck verfolgt (oft gegen falsche Folgerungen aus seinen „Lehraussagen"), und daß diese Aussagen ethische Mahnungen begründen und bekräftigen.[1])

Schon die Tatsache, daß „Sünde" zehnmal an der Stelle R 6, 1—14 vorkommt, zeigt, worum es hier geht. Paulus weist den oberflächlichen Einwand: „Wollen wir etwa in der Sünde beharren, damit sich die Gnade mehre?" energisch zurück, nicht durch eine Kritik dieser Logik, sondern indem er zeigt, daß die Teilnahme an Christi Tod die Sünde ausschließen muß.[2]) Diese Abwehr gegen die Zulassung der Sünde im neuen Christenstand (der ja auf der Rechtfertigung durch den Glauben begründet ist), wiederholt Paulus in G 5, 24: *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις*. Er führt seine Polemik gegen den Irrtum, daß die christliche „Freiheit" die Sünde erlaube, weiter aus, indem er die Früchte des „Fleisches" den Früchten des „Geistes" gegenüberstellt (G 5, 15 ff.) und seine sittliche Mahnung darauf aufbaut.

In R 7, 4 ff. G 2 und Ph 3 tritt die Polemik gegen die Judaisten und das Gesetz stärker hervor: *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ* (R 7, 4). Damit begründet Paulus die Mahnung: *καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ*, weil dieser Tod den Christen von den *παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν . . . [ἐνεργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ]* (R 7, 5) befreit hat. Sie sind *ἀποθανόντες, ἐν ᾧ κατει-*

---

[1]) Schweitzer verkennt diese Tatsache, indem er den Anlaß erst in der Auffassung einer eschatologischen doppelten Auferstehung als des eigentlichen Grundes findet, a. a. O.

[2]) Röm 6, 24 . . . *ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν* . . . 6, 10 . . . *ζῇ τῷ θεῷ* . . . 6, 13 . . . *παραστήσατε . . . τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα . . . . . . δικαιοσύνης τῷ θεῷ* . . . 7, 6 . . . *δουλεύειν [ἡμᾶς] ἐν καινότητι πνεύματος* . . . Gal 2, 20 . . . *ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* . . . 2, 19 . . . *θεῷ ζήσω* . . . 5, 25 *πνεύματι . . . στοιχῶμεν* . . . 5, 22 *ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη* . . . Gleich nach der Stelle Gal 6, 14 redet Paulus von der *καινὴ κτίσις* (V. 15), einer ethischen Größe, und nach Ph 3, 10 von seinem Streben nach dem Ziel (V. 12 ff.) und mahnt seine Leser, ihm nachzuahmen (V. 17); das alles gehört zum neuen Leben. Ähnlich nach Kol 2, 10 *εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε . . . μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*.

χόμεθα (R 7, 6). Gesetz und Sünde unterscheidet er nicht (R 6, 14), denn sie sind für den „fleischlichen“ Menschen kausal verbunden. In G 2 wendet sich Paulus gegen den Einwand seiner judaistischen Gegner: *εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος* (G 2, 17), und antwortet, daß er dem Gesetz gestorben sei: *νόμῳ ἀπέθανον ... Χριστῷ συνεσταύρωμαι.* Das alte sündige Leben unter dem Gesetz ist „tot“, Paulus aber „lebt“ jetzt aus dem Glauben an Christus, frei vom Gesetz und von der Sünde (G 2, 20). So folgt die Wendung *συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* in Ph 3, 10 auf eine Gegenüberstellung von Gesetzes- und Glaubensgerechtigkeit und bildet einen Teil einer scharfen, bitteren Polemik gegen die Judaisten: *βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν* (Ph 3, 2).

Ebenfalls nach einem energischen Hieb gegen die Judaisten sagt Paulus in G 6, 14: ... *τῷ σταυρῷ ... δι᾽ οὗ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ.* Dieser Gedanke, daß der Christ in der Sterbens- und Lebensgemeinschaft mit Christo diesem „Äon“ (oder Welt als einer üblen, herrschenden Macht) „abgetötet“ ist, kommt auch in der Aussage Kol 2, 20 vor: *εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου* ... In seinem Kampf gegen die kolossische Irrlehre wehrt sich Paulus gegen den Dienst unter den „Elementargeistern“ und gegen die judaistische Beschneidung ohne Unterschied. Auch in der ausführlichsten Beschreibung der Teilnahme an Christi Tod, R 6, erscheint die Sünde als eine lebendige Macht, so daß wir wohl in diesen Aussagen eine neue Einkleidung der eschatologischen Äonenwende in Christi Tod erblicken dürfen. Diesem Äon mit Christo „absterben“, heißt ja nichts andres, als daß dieser Äon (mit den Mächten Sünde, Gesetz, Tod, *στοιχεῖα* usw.) in dem Kreuz zu Ende sei.

Auf den Anlaß dieser Stellen zurückblickend, sehen wir, daß Paulus den Gedanken einer Teilnahme an Christi Tod in einer Polemik verwendet, wo er scharf, unmißverständlich, drastisch, ja übertreibend reden muß. Auffallend ist es, wie diese Stellen der eschatologischen und objektiven Heilsbedeutung des Todes Christi entsprechen.

Der positive Zweck des Apostels ist es aber, das neue ethische Leben in den christlichen Gemeinden aufzubauen (wie die Mah-

nungen an diesen Stellen zeigen).[1]) Darum die energischen Worte gegen die Sünde. Paulus versucht klarzumachen, daß es im neuen Christenstand so sein muß, indem er auf Grund der Teilnahme an Christi Tod eine ungenaue Parallele zwischen Christi Auferstehung und dem neuen sittlichen Leben zieht.[2]) Wie die Auferstehung Christi die Wahrheit des christlichen Glaubens bezeugt, so soll das neue Leben die Wirklichkeit eines Bruches mit der Sünde aufzeigen. Hier verfolgt Paulus keine Theorie, sondern einen seelsorgerischen Zweck. Darum kann er geradezu unlogisch auf die Tatsache: ihr seid der Sünde „tot", den Imperativ folgen lassen: darum sterbet der Sünde! (vgl. Kol 3, 3. 5 R 6, 11). Wir haben schon gesehen, daß Paulus die Zugehörigkeit zu Christo im allgemeinen als sittlich verpflichtend auffaßt. Das zeigt uns, worauf der Apostel mit diesen eigenartigen Vorstellungen von einer Gemeinschaft mit Christo in seinem Kreuzestod und von einer Taufe als einem Begrabenwerden mit ihm abzielt. Was der besondere Sinn dieser Aussagen ist, soll uns jetzt beschäftigen.

Die Stellen, an denen Paulus sich auf eine Teilnahme an Christi Tod beruft, ohne auf die Taufe hinzuweisen, überwiegen solche, die von einer „Todestaufe" handeln.[3]) Von letzteren sind nur zwei zu nennen (R 6, 3f. Kol 2, 12), von den ersteren sieben: G 5, 24: *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις*, R 6, 5—6: . . . *σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ . . . τοῦτο γιγνώσκοντες, ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, G 2, 19: *ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα*

---

[1]) Siehe Anm. 2, S. 107.

[2]) Folgerichtig sollte der Parallelismus heißen: Christi Tod — Tod der Sünde, Christi Auferstehung — Auferstehung der Christen. Paulus spaltet das zweite Glied in eine sittliche und eine eschatologische zukünftige „Auferstehung". Erst in der eschatologischen Vollendung wird die Spannung zwischen dem „Indikativ" und „Imperativ" aufgehoben, vgl. Phil 3, 10.

[3]) „Man wird daran festhalten müssen, daß Paulus an den Stellen, an denen er von der Passionsgemeinschaft mit Christus spricht, nur da die Taufe meint, wo er sie ausdrücklich erwähnt." J. Schneider, Die Passionsmystik des Paulus 1929 S. 34.

Freilich ist anzunehmen, daß Paulus an die Todestaufe in Kol 2, 12 denkt, aber 2, 14—15 ist der eigentliche Grund für die Aussage.

θεῷ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι . . ., Kol 2, 20: *εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου*, Ph 3, 10: *. . . καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ*, R 7, 4: *καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*, G 6, 14: *. . . τῷ σταυρῷ . . ., δι᾽ οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ.*

Der Sinn dieser Stellen hängt davon ab, ob sie „mystisch" zu deuten sind. Diese Möglichkeit ist schon unwahrscheinlich geworden angesichts des unmystischen Charakters der Zugehörigkeit zu Christo, des Paulinischen „Imperativs" (der ja einen mystischen Weg der Ekstase oder des naturhaften Sakraments ausschließt) und der eschatologischen Grundlage. Ob diese Ablehnung gerechtfertigt ist, müssen nun die einzelnen Stellen zeigen.

Trotzdem der Apostel gewöhnlich das Medium oder Passivum verwendet und sagt: *δι᾽ οὗ . . . ἐσταύρωται* (G 6, 14), *συνεσταύρωμαι* (G 2, 19 vgl. R 6, 6 Ph 3, 10 Kol 2, 20), was für einen „mystischen" Vorgang sprechen würde, meint er eine aktive willentliche „Kreuzigung" des „Fleisches", wie die Wendung *τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν* (in derselben Epistel, G 5, 24) zeigt. Der Grund hierfür ist einfach die Zugehörigkeit zu Christo: *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ*. Paulus will damit sagen: „solche, die Christo gehorsam sind, an ihn glauben, ‚Christen' sind;" wir brauchen uns nicht auf eine eingetragene mystische Erklärung zu berufen. So bemerkt R. Bultmann treffend: „Wer sich nicht mitkreuzigen läßt . . ., der versteht das Kreuz gar nicht" (Theol. Bl. VIII 6 [1929] Sp. 148), denn das Kreuz bedeutet ein Gericht über alles Menschliche und fordert die radikale Preisgabe seiner selbst.

Daß die Teilnahme an Christi Tod nicht buchstäblich zu verstehen ist, d. h. in irgendeinem mystischen Sinn, sondern als ein Bild für die radikale Trennung von der Sünde usw., wird durch die sonstigen Paulinischen Metaphern eines „Todes" oder einer „Tötung" bestätigt. Wo Paulus sich in R 6 auf manche Art unzweideutig ausdrücken will, sagt er parenthetisch: *ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* (V. 7). Dieser geläufige rabbinische Spruch[1]) paßt zum Paulinischen Grundsatz, daß der Tod der

---

[1]) Vgl. StrB III 232; Kuhn, „Röm. 6, 7"; ZNTW 30 (1931) 305 ff.; Bab. Schab. 30a, 115b.

A. Schlatter deutet die Stelle so: nur der Gestorbene ist frei von der Sünde, denn nur er besitzt die Freiheit, nicht mehr zu sündigen. Röm.-Komm. z. St.

Sünde Sold sei, und gehört kaum in die Sphäre der Mystik. Auch der Nachklang der Stelle Kol 2, 20: *νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς πορνείαν* ... (3, 5) und die nüchterne Wendung: *εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε* (R 8, 13 vgl. 12, 1) weisen auf keinen mystischen Prozeß hin, sondern sind geläufige, eindrucksvolle, sittliche Mahnungen. Sicher ist G 6, 14 nicht buchstäblich zu nehmen, so daß man behaupten müßte, der *κόσμος* sei in einem realen oder mystischen Sinn mit Christo gekreuzigt worden. Dies ist vielmehr ein Bild, inhaltsschwer genug, das auf die Bedeutung des Todes Jesu in einem Wortspiel hinweist (wie im vorigen Abschnitt dargestellt). Der „Tod" als eine Umschreibung einer absoluten, rechtmäßigen Trennung (zugleich eine Anspielung auf das Kreuz) kommt wieder vor in dem Eherechtsbild R 7, 1—6. Wie die Frau nach dem Tode ihres Mannes nicht mehr an ihn gebunden ist, so sind die Christen rechtsmäßig von ihrem „Ehebund" mit dem Gesetz gelöst. Wie es so oft bei Paulus der Fall war, können wir die Analogie nicht weiter ausführen (etwa zu einer „mystischen Lehre"). Paulus benutzt sie nur, um einen Punkt klarzumachen. Der „juristische" Charakter dieses Bildes schließt den Gedanken eines mystischen „der Sünde Absterbens" aus.[1])

Der große Abstand bei Paulus zwischen dem Gekreuzigten und dem Mitgekreuzigten verbietet eine „mystische" Deutung der „*σύν*"-Stellen (R 6, 6 G 2, 19 Ph 3, 10 Kol 2, 20). Eine solche Deutung macht auf uns einen befremdlichen Eindruck, wie viel mehr auf Paulus, der die eschatologische und kosmische Bedeutung des Kreuzes so tief empfunden und eine Vision (oder mehrere, 2 K 12, 8 f.) des erhöhten Herrn erlebt hatte! Paulus macht sich der „mystischen Frechheit" nicht schuldig trotz der „mystischen" Glut in G 2, 19 f.

Den positiven Sinn der Teilnahme an Christi Kreuzestod können wir am besten auf Grund der allumfassenden Heils-

---

[1]) J. Schneider meint (a. a. O. S. 35), „... die *σάρξ* mit ihren Leidenschaften und Begierden, die am Kreuze Christi in den Tod gegeben wurden, können nur überwunden werden durch das gegenwärtige Miterleben der Kreuzigung Christi — eine tiefe religiös-mystische Erfahrung."

Paulus aber legt viel mehr Gewicht auf den Glauben und einen wirklichen Bruch, nicht so sehr auf das „Erlebnis".

bedeutung seines Todes und der innigen Zugehörigkeit der Christen zu ihm erklären.[1]) Die Christuszugehörigkeit im Paulinischen Sinn bildet die Brücke zwischen dem, was in Jesu Tod geschah, und dem persönlichen Leben des einzelnen. Verlangt das Gesetz das Sterben der Sünder, ist Christus ὑπὲρ ἡμῶν und ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν gestorben, ist das, was den Menschen nach ihren Sünden gebührt, Christo am Kreuz angetan worden (G 3, 13 2 K 5, 21), dann muß das, was in Christi Tod ein für allemal geschah, auch den ihm so innig zugehörigen Christen treffen.[2]) Hat nun Christus durch seinen Tod die Sünde überwunden, so macht sein Tod den, der an ihn glaubt, zu einem solchen, der für die Sünde „gestorben" ist. Das ὑπέρ wächst sich zum σύν aus[3]) und das Schicksal Christi wird zum Schicksal des Christen.[4]) Die „objektive", „juridische" und die „subjektive", „mystische" Deutung des Heils in Christi Tod sind unlösbar verbunden.[5])

Es folgt hieraus, daß sich die kosmische und eschatologische Bedeutung des Kreuzes auch auf das christliche Leben auswirkt. Die Mächte dieses Äons (Sünde R 6, 10, „Fleisch", „Gesetz" G 2, 18 R 7, 4 vgl. 6, 14, κόσμος G 6, 14, στοιχεῖα Kol 2, 20) gelten für den Gläubigen nicht mehr. Gerade die soteriologische Bedeutung des Kreuzestodes bestimmt den Sinn der Teilnahme an Christi Tod.

Die hier zugrunde liegende Auffassung des Apostels wird zusammengefaßt in 2 K 5, 14 f. angedeutet: ... κρίναντας τοῦτο,

---

[1]) So K. Deißner, a. a. O. S. 129; P. Wernle, „Jesus u. Paulus", ZThK 1915, S. 88; K. Mittring, a. a. O. S. 143: „existentielle Heilszugehörigkeit zu Christus."

[2]) „Wäre nicht der Tod Jesu Christi Sühnetod, dann könnte sein Tod nicht die Folge des Mitsterbens mit ihm haben, das der Gläubige und Getaufte erfährt. Als Sühnetod hat er allein den Wert, den die Mystik ihm gibt im Mitsterben mit Christus." W. Grundmann, ZNTW 32 (1933) S. 65.

[3]) A. Schlatter, a. a. O. S. 207; vgl. W. Grundmann, a. a. O. S. 65: „In dem ὑπὲρ gründet das σύν." Mittring umschreibt denselben Gedanken, a. a. O. S. 116.

[4]) „Alle Erlebnisse Christi, die allerdings ihrem innersten Wesen nach Heilserlebnisse sind, werden Gegewartserlebnisse für Paulus." J. Schneider, a. a. O. S. 32.

[5]) R. Steiger faßt die „griechische, mystische Heilslehre", die sich aus der Tauf- und Kreuzesmystik entwickelte, und die „jüdische, eschatologische Lehre, auf den stellvertretenden Tod zurückblickend, mit ihrer eschatologischen Mystik" als „existentiell verankert" in Paulus auf. A. a. O. S. 67.

ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν· ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον, und steckt auch hinter R 5, 12 ff. Diese Deutung des Todes Christi hat eine Parallele in dem theologischen Grundsatz, daß die Übertretung Adams die ganze Menschheit in die Sünde verwickelte.

Bei dem Hinweis auf die Teilnahme an Christi Tod in der Taufe verwendet Paulus das Sinnbild[1]) der Eintauchung des ganzen Körpers in der Taufe und redet also von einem Begrabenwerden mit Christo. Kol 2, 12: *συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι*, R 6, 3—4: *ἢ ἀγνοεῖτε, ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν*[2]) *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον.* Paulus erwähnt die Taufe nur gelegentlich,[3]) und nur an diesen zwei Stellen wird auf Christi Tod hingewiesen.

Die Deutung dieser Teilnahme hängt von der Paulinischen Sakramentsauffassung ab. Weil wir ihm aber eine rituelle, magische Auffassung nicht zuschreiben dürfen (vgl. 1 K 10, 1 ff. R 6, 11), schließen wir eine solche Deutung der „Todesstrafe" aus.[4]) Doch muß die Wirklichkeit der Teilnahme an Christi Tod der Realität

[1]) Ohne überzeugende Gründe bestreitet A. Schweitzer dieses Sinnbild, a. a. O. S. 20.

[2]) A. Deißmann (Die neutest. Formel in Chr. Jesu 1892 S. 95 ff.) und J. Schneider (a. a. O. S. 9) vertreten eine plastische, räumliche Deutung der Wendungen *εἰς Χριστόν, εἰς τὸν θάνατον* wie bei der Formel *ἐν Χριστῷ*. Das „Christus in uns" und die persönliche Gemeinschaft mit Christo widersprechen diesem verschwommenen mystischen Sinn. Die Hauptstütze für die Deißmannsche Auffassung ist G 3, 27 (Christus „anziehen" wie ein neues Taufkleid bei der Taufe) und G 3, 28 (*εἷς . . . ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*). Diese Wendung können wir aber auch als eine Metapher, vielleicht unter dem Einfluß des ATs, verstehen (Ps 109, 18 „Fluch anziehen"; Ps 109, 29 Schmach; Sir 27, 9 Gerechtigkeit, wie auch öfters bei Paulus, Kol 3, 9—10; 2, 11 R 13, 4 Eph 4, 22. 24 vgl. 2 K 5, 1). Wir können *εἰς τὸν θάνατον* kaum räumlich verstehen; der Ausdruck steht aber zu *εἰς Χριστόν* parallel und dasselbe gilt für 1 K 10, 2 *εἰς τὸν Μωυσῆν ἐβαπτίσαντο.*

[3]) G 3, 27 1 K 6, 11; 12, 13; 15, 29 Eph 5, 26 (?).

[4]) „Auf Grund seiner eschatologischen Vorstellung von der Erlösung muß Paulus also behaupten, daß die an Jesus offenbar gewordenen Sterbens- und Auferstehungskräfte von dem Moment seines Sterbens und Auferstehens an sich auch in der Leiblichkeit der zum messianischen Reiche Erwählten auswirken und diese fähig machen, die Seinsweise der Auferstehung anzunehmen, ehe die allgemeine Auferstehung der Toten angebrochen ist." A. Schweitzer, a. a. O. S. 102. Diese Teilhaftigkeit an der Leiblichkeit Jesu kommt in der Taufe zustande, S. 118.

der Taufhandlung entsprechen. Die Betrachtung der Todestaufe als einer objektiven Grundlage für die Neugestaltung des christlichen Lebens zeigt, daß bei Paulus die Teilnahme kein symbolisches oder subjektives, durch sittliche Anstrengung herbeigeführtes Erlebnis ist.

Diese Teilnahme ruht auf einem dreifachen Grund. Wie bei dem „Mitgekreuzigtsein" spielt die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu eine entscheidende Rolle; gerade Jesu Tod verleiht der Taufe ihre Heilsbedeutung.[1]) Paulus entwickelt die Vorstellung von der Teilnahme an Christi Tod nicht aus einer „mysterienhaften" Auffassung der Taufe;[2]) er beruft sich nie auf seine Taufe, sondern auf sein „Mitgekreuzigtsein" als Grund seiner Befreiung von Gesetz, Sünde, diesem Äon, und geht von der zentralen Heilsbedeutung des Todes Christi aus.

Ein zweiter Grund war wohl die Heilsbedeutung der Taufe selbst als einer einmaligen Gnadengabe Gottes (Sündenvergebung und die Gabe des Heiligen Geistes), wie Paulus sie aus der christlichen Gemeindepraxis übernommen hatte.[3])

Als dritten Grund erwähnen wir, daß die Missionstaufe den Eintritt in eine neue Lebensbeziehung (die christliche Gemeinschaft), ein offenes Bekenntnis zum Evangelium (zum „Wort vom Kreuz") und die Zugehörigkeit zu Christo bedeutete.[4]) „Denn durch einen

---

[1]) „Jede Darstellung der Paulinischen Taufauffassung ist . . . verfehlt, welche vom subjektiv-naturhaften ‚Tauferlebnis' und nicht in erster Linie von der objektiven Heilssituation ausgeht." A. Oepke, ThWB I 539 f.

So C. Clemen, a. a. O. S. 170; P. Althaus d. A., Die Heilsbedeutung der Taufe im NT 1897 S. 164 f. 192 f.

[2]) So M. Dibelius (Die Isis-Weihe 1917 S. 45 ff.). Paulus verfolgt aber eine vom Kultus gelöste mystische Theologie, wie sie ähnlich auf Philo gewirkt hat, S. 47. Vgl. auch K. L. Schmidt, Der Apostel Paulus und die antike Welt 1927 S. 56; H. A. A. Kennedy, a. a. O. S. 234 ff.

R. Steiger schreibt: „Die Taufe ist von Paulus nicht geschaffen, sondern übernommen, aber im Sinne seiner existentiellen Dialektik umgeschaffen worden" a. a. O. S. 42).

[3]) „Diese komplizierte Tauftheorie ist nicht eine einheitliche Konzeption, sondern eine Umbiegung einer recht primitiven Gemeindevorstellung." H. Lietzmann, Röm.-Komm. 4. Aufl. S. 66.

[4]) A. Deißmann (Paulus 1925 S. 115) betrachtet die Taufe als etwas Sekundäres zum Glauben: „Die Taufe ist die Versiegelung der im Glauben gewirkten Christusgemeinschaft." Vgl. J. Schneider, a. a. O. S. 41 f.

Geist sind wir alle in einem Leib getauft, seien wir Juden oder Heiden, Sklaven oder Freie" (1 K 12, 13). Die Bedeutung dieser Zugehörigkeit zusammen mit der Heilsbedeutung des Todes Jesu haben wir schon erwähnt.

Immerhin bleibt doch etwas Geheimnisvolles in dieser Todestaufe und in diesem „Hineingenommensein" in Jesu Kreuzestod (was die Frage nach einer Paulinischen „Mystik" rechtfertigt). Dieses Fremde liegt aber nicht in einer Mystik, sondern in dem Handeln Gottes an den Menschen in Christi Tod. Paulus hat es selbst als eine lebendige Wirklichkeit in seiner innigen Zugehörigkeit zu Christo erlebt. Den tiefen, persönlichen Ton dürfen wir nicht mit kalter, logischer Analyse auflösen. Das Sentimentale, das rein Gefühlsmäßige, die ästhetische Verschwommenheit fehlt ihm, und trotz der persönlichen Seite hält Paulus fest an der sachlichen Heilsbedeutung des Todes Christi und an der grundlegenden Bedeutung des Glaubens (der niemals durch eine „mystische" Verbundenheit mit Christo ersetzt wird). Seine Leser gewinnen eine klare Vorstellung, was dieses Mitsterben und Mitbegrabensein für die persönliche christliche Haltung bedeutet, angesichts des Bruchs mit der sündigen, vom alten Äon beherrschten Vergangenheit, angesichts der sittlichen Neugestaltung ihres Lebens im Christenstand[1]) und der eschatologischen Vollendung in der Auferstehung. Die Heilsbedeutung des Todes Christi als einer geschichtlichen Tatsache überschreitet Zeit und Raum, um eine gegenwärtige, persönliche Wirklichkeit zu werden.

b) Außerchristliche Einflüsse auf diese Paulinische Wertung des Todes Jesu für das persönliche Leben.

Jüdische Einflüsse auf die eben besprochenen Vorstellungen des Paulus sind ausgeschlossen, hauptsächlich weil das Judentum seine Ethik nicht „mystisch" begründete.[2]) Hier kommen vielmehr

---

[1]) Windisch vermutet, daß diese ethische Betonung eine Spur der „alten prophetisch-synoptisch-vorpaulinischen Bekehrungslehre" ist, die zusammen mit der sakramentalen Tauflehre nicht organisch zur Rechtfertigungslehre paßt, und nur als eine Tradition noch bei Paulus vorhanden ist. „Das Problem des Paulinischen Imperativs" ZNTW 23 (1924) S. 273 f.

[2]) Doch sind mystische, pneumatische Erscheinungen und Spuren des Einflusses der Gnosis und der Mysterien im Judentum zu finden, hauptsächlich in

die Einflüsse der hellenistischen Welt in Betracht, besonders die aus den Mysterienreligionen, die eine sterbende und wiederbelebte[1]) Gottheit in ihren Riten und Weihen feierten.

Größte Vorsicht ist hier von vornherein geboten, weil man in keiner von diesen orientalisch-hellenistischen Religionen und gnostischen Strömungen der Paulinischen Zeit dem Tod der Gottheit oder des „Urmenschen" eine soteriologische oder ethische Bedeutung zuschrieb. Dort feierte man „Vegetationsgötter" oder betrachtete den „Urmenschen" als eine „kosmogonische Größe".[2]) Auch wenn die kultische Reinheit der Weihe manchmal in das Sittliche und Ethische gesteigert wurde, hatte die etwaige Anteilnahme an dem Sterben und der Wiederbelebung des Gottes keine zentrale ethische Bedeutung.[3]) Auf den Gedanken, daß die

---

der Eschatologie und Apokalyptik (vgl. H. A. A. Kennedy, a. a. O. S. 31—67; T. Wilson, St. Paul and Paganism 1927 S. 86).

Der frühste Beleg für die Betätigung eines Mysterienkultes auf palästinensischem Boden findet sich bei Hieronymus (ep 58 ad Paulin., Migne P. L. 32, Sp. 581, für die hadrianische Zeit); vgl. G. Kittel, Das Problem d. paläst. Spätjudentums u. des Urchr. 1926 S. 83.

Daß das Judentum Züge von sterbenden und auferstehenden Göttern mit dem Messias verbunden hat, ist zu verneinen, meint Kittel, ebd. S. 84 f.

Die Deutung der Todestaufe ist auch nicht aus den jüdischen Taufen abzuleiten (vgl. W. Brandt, Die jüdischen Baptismen 1910 Beihefte z. Ztschr. f. at.liche Wiss. 18).

Obwohl die Rabbiner lehren konnten, daß man am großen Versöhnungstag in den ursprünglichen sündlosen Zustand, rein wie die Engel, versetzt wurde (vgl. E. Lohmeyer, Kol. S. 45, Midr. Cant 8, 8 [131b]), tritt diese Lehre als ein Grund für ethische Mahnungen nicht auf.

[1]) Diese Götter stehen nicht auf im eigentlichen Sinn, sondern werden wieder belebt, lebendig, vgl. P. Feine, Paulus S. 75; K. Holl, Urchr. u. Religionsgesch. 1925 S. 12 f.; J. Schneider, a. a. O.

[2]) „Osiris and Attis were originally personifications of the processes of vegetation. The legends of their deaths have nothing to do with a purpose of spiritual redemption . . . It is a caricature to compare the story of the murder of Osiris or of the selfdestruction of Attis with that of the selfsacrificing death of Jesus. H. A. A. Kennedy, a. a. O. S. 213.

Weit entfernt von einer Heilsbedeutung, war der Tod des „Urmenschen" der Ursprung des Übels in der Welt, die Verstrickung in die Materie und Finsternis. Nicht der Tod, sondern die Wiederbelebung der Götter wurde betont; vgl. K. Deißner, Deutsche Theologie II 1929 S. 123.

[3]) Doch bedeutete die Entmannung im Attiskult ein Streben, sich von dem fleischlichen Triebe zu befreien, sich dem Gott ganz zu weihen. Diese aske-

wahre Erlösung eine solche von Sünde und Schuld sei, ist der Hellenismus nicht gekommen.[1]) Das „Mysterium" hatte vielmehr das Ziel, die Schrecken des Todes zu überwinden und die Seligkeit des Jenseits im voraus schmecken zu lassen, die Vergottung[2]) oder das ewige Leben zu verwirklichen oder zu verbürgen, die Befreiung von der Heimarmene oder die Erlösung aus der Verstrickung in der Materie zu sichern.[3]) Jesu Tod hat also für die Seinigen (im Paulinischen Sinn) eine ganz andere Bedeutung als der Tod des Osiris, Attis oder Dionysos für die Mysten.[4])

---

tischen Tendenzen führten zur Schaffung einer Art von Bettelmönchen (Metragyrten), vgl. F. Cumont, a. a. O. S. 61.

C. H. Moore meint: „that the oriental religions actually contributed to the higher moral and spiritual life of the Roman Empire during the second, third and fourth centuries is beyond question." Harv. Theol. Rev. 8 (1915) 180 f.

G. Kittel schreibt: „Die Missionserfolge sowohl der Isis als auch des Mithras gehen sicherlich zu einem nicht geringen Teile gerade auf ... sittliche Inhalte zurück, die in einer Welt ohne Sittlichkeit und von geringem Ethos stark empfunden wurden." Religionsgesch. u. d. Urchr. 1932 S. 115. Immerhin weist Kittel darauf hin, daß der sittliche Erfolg nicht der Zweck des Mysteriums war, und daß die starke Vorherrschaft der erotisch-phallischen und der Fruchtbarkeitsmotive und der unsittliche Charakter der Adonis-, Attis- und Kybelekulte doch stärker ins Gewicht fallen (a. a. O. S. 115). Ähnlich F. Cumont, a. a. O. S. 228; P. Gardner, The Religious Experience of Paul 1911 S. 87; K. Deißner, a. a. O. S. 121.

[1]) Vgl. K. Latte, „Schuld und Sünde in der gr. Rel." Archiv f. Rel.-Wiss. 20 (1920/21) S. 254 ff.

[2]) Weil der Kreuzestod das Entscheidende ist, kann bei Paulus keine Rede von einer Vergottung sein. In den Mysterien muß es, „da ein Heilsgeschehen, eine Heilsmacht, ein Heilsereignis wie das des Kreuzes fehlt, zu einem mystischen Verwachsen mit dem Gotte selbst werden" K. Mittring, a. a. O. S. 39.

[3]) Nach Apuleius, Metamorph., spricht der Isispriester bei der Weihe: „Über die, die die Majestät unserer Gottheit in den Dienst genommen hat, besitzt kein feindliches Geschick Gewalt. Hier steht Lucius von allen seinen früheren Leiden befreit und triumphiert, der Fürsorge der großen Isis sich erfreuend, über sein Schicksal." H. Greßmann, a. a. O. S. 45, vgl. aber R 8, 38 ff.

[4]) „Sterben und Auferstehen, im Mysterienspiel veranschaulicht, symbolisiert, mochte spannend und tragisch sein, war aber keine Torheit, an der man Anstoß nehmen mußte." K. L. Schmidt, Vortr. d. Bibliothek Marburg 1924/25 S. 57. Vgl. Deißner, a. a. O. S. 125.

P. Althaus faßt die Hauptunterschiede knapp zusammen in seinem Exkurs z. R 6, 1 ff., NTD; vgl. auch A. Schweitzer, a. a. O. S. 126 f.

Doch meint Loisy, daß die Paulinische Vorstellung des Heils durch Christus den Hauptgedanken der Mysterien genau parallel sei; Hibbert Jour. Oct. 1911 S. 51: ähnlich K. Lake, Earlier Epistles of St. Paul 2. Aufl. 1914 S. 215;

Einen inhaltlichen Einfluß der Mysterienreligionen bei Paulus können wir daher nicht erwarten.

Trotz diesem wesentlichen Abstand haben manche gelehrte Forscher[1]) unter Weglassung des zentralen Theologischen und Ethischen bei Paulus enge Beziehungen zur Denkweise und Vorstellung der „Mysterien" und Gnosis zu beweisen versucht. So hat vor allem R. Reitzenstein viele Parallelen in der Sprache und Terminologie zusammengestellt und dann mehr oder weniger deutlich den Schluß gezogen, Paulus sei inhaltlich und sachlich von den Mysterienreligionen beeinflußt worden (a. a. O. vgl. S. 420). Daß Paulus tatsächlich Wörter aus der Mysteriensprache aufgenommen hat, ist angesichts des Gebrauches solcher Wörter wie *μυστήριον, τέλειος, πνευματικός, ψυχικός, πνεῦμα, γνῶσις, ἀποκάλυψις, εἰκών, φωτίζειν*[2]) nicht zu leugnen. Aber die für uns in Betracht kommenden Wendungen „mitgekreuzigt", „mitbegraben", „mitauferstehen", „mitauferweckt" hat Paulus aus dieser Quelle nicht übernommen. A. Schweitzer macht besonders darauf aufmerksam, daß Paulus den dem Mysterienkult bekannten Ausdruck „Wiedergeburt" vermeidet, obwohl er ihn gut hätte gebrauchen können.[3])

Die dramatische Feier der sterbenden und wiederbelebten Götter in den Mysterien der Kaiserzeit bietet eine Parallele zu den Paulinischen Vorstellungen, wenn man den Gedanken einer

---

T. Wilson, a. a. O. S. 83, meint: „It was as a mystery religion that Christianity was accepted in Europe and St. Paul clearly recognized that from one point of view, Christianity was a mystery religion."

[1]) Vgl. Reitzenstein, a. a. O. S. 19 ff. 91. 417 ff. 333 ff. W. Bousset schreibt: „Man kann sich aber dem Eindruck nicht entziehen, daß diese ganze Erlösungstheorie und Erlösungsfrömmigkeit des Paulus auf dem Boden hellenistischer Frömmigkeit gewachsen ist" (a. a. O. S. 134). Vgl. A. Dieterich, a. a. O. S. 110 f. 175 ff.

[2]) Obwohl Philo die heidnischen Mysterienreligionen als etwas Scheußliches betrachtete, ist auch er von ihrer Terminologie stark beeinflußt worden. Vgl. Bousset, Die Religion d. Judentums im spät. hell. Zeitalter: „Der Zauber der Mysterienreligionen hat auch Philo in seinen Bannkreis gezogen." S. 451.

Reitzenstein (a. a. O. S. 41) meint: „Philo hat alle Hauptanschauungen der Mysterienreligionen und wird für manche . . . der wichtigste Zeuge. Die Sprache der Mysterienreligionen spricht er immer wieder und berührt sich immer wieder mit ihren Schriften." Vgl. aber W. Völker, Fortschr. u. Vollendung bei Philo v. Alex. (1938).

[3]) A. a. O. S. 13 ff.; vgl. aber J. Weiß, Urchr. S. 403.

heilwirkenden Teilnahme an dem Geschick der Gottheit abstrahiert von der Bedeutung des Todes der Gottheit und von dem Inhalt des Heils. In den alljährlichen Feiern dieser Gottheiten (analog dem Wechsel der Jahreszeiten) wird der Mythos des Natur- und Vegetationsgottes dramatisch vorgeführt unter Anteilnahme der Kultgenossen in Riten und Zeremonien. Diese Anteilnahme kann zur Identifikation gesteigert werden.[1]) Die öffentlichen Kultfeiern wurden oft zu Mysterienweihen umgestaltet und vertieft, wobei der Myste in einer besonderen Weise in Beziehung zur Gottheit trat. In der Weihe schreitet er, wie der Gott selbst, durch die Unterwelt hindurch,[2]) um dadurch endlich zur Gottesschau zu gelangen und als Gottgeweihter die Wiedergeburt und Gewißheit des Heils[3]) und des ewigen Lebens zu empfangen, ja die Vergottung selbst zu vollziehen.[4]) Solche Vorstellungen sind in

---

[1]) Z. B. bei der Osirisfeier zerfleischen sich die Priester und Kultgenossen in Nachahmung der Zerstückelung des Osiris, und in der ägyptischen Totenfeier wird der tote König (später auch der gewöhnliche Sterbliche) dem Osiris gleichgestellt. Vgl. Leipoldt, St. u. Auferst. Götter 1923 S. 31. Im Attiskult entmannen sich die Begeisterten nach dem Mythos, vgl. F. Cumont, a. a. O. S. 61.

[2]) J. Leipoldt meint, daß im Osirismysterium der Gang durch die Unterwelt als ein Sterben mit Osiris aufgefaßt werden darf, a. a. O. S. 81; vgl. M. Dibelius, Die Isisweihe S. 66.

A. Dieterich (Mithrasliturgie, S. 163) vermutet, daß bei dem orphischen Mysterium ein wirkliches Begrabenwerden stattfand.

[3]) Z. B. in dem Attismysterium wird die dramatische nächtliche Wiederbelebung des Gottes zur Bürgschaft für das Heil. „Nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur, et per numeros digestis fletibus plangitur. Deinde cum se ficta lamentatione satiaverunt, lumen infertur. Tunc a sacerdote omnium qui fiebant fauces unguuntur, quibus perfunctis sacerdos hoc lento murmere susurrat: *θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.* Firmicus Maternus, de err. prof. rel. 22.

In den orphischen Mysterien wurde der Wechsel der Jahreszeiten symbolisch für die Phasen der Geburt, des Todes, der Reinkarnation. Erst wenn die Seele durch die Weihen und ein orphisches Leben gereinigt worden ist, gelangt sie aus dem Kreis des Werdens und Geschehens in das Reich der Götter, wo sie ewig und frei, wie ein Gott selbst, lebt.

[4]) Z. B. in dem Osirismysterium wird der Myste — nach seinem Gang durch die Elemente zu den Göttern empor — durch Gottesschau zur Verkörperung des Gottes selbst, und am folgenden Morgen steht er geschmückt wie ein Gott und wird als ein Gott im Tempel verehrt. Der Myste in den Attismysterien wird zu Attis selbst, vgl. W. Bousset, Kyr. Chr. 114, und die entmannten Priester tragen den Namen Attis, vgl. Hepding, Attis 1913 S. 126. 139.

der ganzen antiken Welt zur Zeit des Apostels verbreitet. Wir erwähnen den Tammuz-Kult[1]) in Babylonien und die Feier des Todes und der Wiederbelebung des Gottes Marduk,[2]) die Osiris-Kultfeier,[3]) die Isismysterien[4]) und die Osiris-Serapis-Weihe, beheimatet in Ägypten, aber weit verbreitet, den Adonis-Kult[5]) aus Syrien, mit Osiris und Tammuz eng verwandt, die Feier des Esmun von Sidon und Melkart von Tyrus, den Attis-Kult und die Attis-Mysterien[6]) (später in den Mithraskult übergegangen),[7]) aus Phrygien, die eng mit Kybele, der Mater deum magna Idaea verbunden waren, den Dionysos-Kult und die orphischen Mysterien[8]) (Dionysos Zagreus), mit den staatlichen eleusinischen Mysterien verwandt, die Feier des Todes und der „Auferstehung" des Hyakinthos[9])

---

[1]) Vgl. J. Leipoldt, a. a. O. S. 7 ff.; H. Zimmern, „Der babyl. Gott Tammuz" und „Summerisch-babyl. Tammuzlieder" (Berichte d. phil.-hist. Kl. d. sächs. Ges. d. Wiss. z. Leipzig, 27. Bd. Nr. 20, 59. Bd. Nr. 4): A. Ungnad, Die Rel. d. Babyl. im NT, S. 88 f. Ob der Tammuz-Kult zu einer Mysterienweihe gestaltet wurde, ist eine offene Frage.

[2]) Vgl. H. Zimmern, Die Keilinschr. d. ATs 3. Aufl. Berlin 1903 S. 370 ff.

[3]) Vgl. Herodotus II 61; Plutarch, de Iside et Osiride; Breasted, Development of Rel. and Thought in Ancient Egypt, New York 1912 S. 142 ff.; H. Greßmann, Tod und Auferstehung d. Osiris nach Festbr. und Umzügen (Der alte Orient, Bd. 23, Heft 3, Leipzig 1923); R. Reitzenstein, Poimandres S. 369.

[4]) Vgl. Apuleius, Metamorph. XI 18—25 (Bericht über die Weihe des Lucius in Kenchreä, 2 n. Chr.); M. Dibelius, Die Isisweihe, bei Apuleius und verwandte Initiationsriten 1917.

[5]) Vgl. Lucian, de dea Syria;; Theokritus, Eidyllion 15 (Schilderung einer Feier, die Ptolemäus dem Adonis veranstaltete); Baudissin, Adonis u. Esmun, Leipzig 1911.

[6]) Vgl. Firm. Mat., de err. prof. rel.; Diodorus III 59, 7; H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, Gießen 1913; (für Taurobolia und Criobolia vgl. Prudentius [348—405 n. Chr.] Peristephan X 1048; Corp. inscr. lat. VI 50 „taurobolio criobolioque in aeternum renatus aram sacravit").

[7]) „Das Mithrasmysterium gestaltet sich nicht so, daß zuerst liturgisch das Sterben, dann die Wiedergeburt in sakramentalen Handlungen dargestellt wurde ... Das liturgische Hauptbild ... ist das von der Himmelfahrt der Seele zu Gott." A. Dieterich, Mithrasliturgie 1923 S. 179.

[8]) Vgl. E. Rhode, Psyche, Tübingen 1921, II S. 9 ff.; Maas, Orpheus, München 1895.

[9]) Vgl. M. Brückner, Der sterbende und auferstandene Gottheiland, Tübingen 1920 (Religionsgesch. Volksbücher, 1. Reihe 16) S. 26.

in Griechenland, den Kult des Herakles-Sandan, der in Tarsus gefeiert wurde.[1])

Auch in der Gnosis hat man den Ursprung der Paulinischen Vorstellungen von der Teilnahme an Jesu Tod gesucht. In der Naassenerpredigt[2]) wird das Geschick des „Anthropos", des „Urmenschen", der in die Materie versinkt, aber wieder emporsteigt, als Urbild für das Geschick der „Pneumatiker" verwertet.[3]) Bousset zeigt, wie in ähnlicher Weise gnostische Spekulationen und Symbolisierung sich auf der Grundlage (z. B. Attis, vgl. a. a. O. S. 139) gebildet haben. Er meint nun, daß die Anwendung des „sakramentalen Mythos" auf die persönliche geistige Erfahrung und die sich darauf gründenden Spekulationen eine nahe Parallele[4]) zur Paulinischen „Erlösungsfrömmigkeit und Erlösungstheorie" aufweisen, mit dem Unterschied, daß das Heil bei Paulus doch ganz sittlich ist.

Weil die Taufe selbst eine Art „sakramentale Initiation" ist, hat man die Vermutung aufgestellt, daß die Paulinische Vorstellung der „Todestaufe" aus den kultischen sakramentalen Mysterienweihen hervorgegangen sei. Wir haben aber schon gesehen, daß die Todestaufe eine sekundäre Stellung neben dem „Mitgekreuzigtsein" bei Paulus einnimmt.[5]) Da aber Paulus selber

---

[1]) Vgl. H. Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsos im august. Zeitalter mit Berücksichtigung der Paul. Schriften, Göttingen 1913 S. 14 ff.

[2]) R. Reitzenstein (Poimandres S. 81 ff.) hat versucht, die hellenistische Grundschrift herauszuschälen unter Weglassung von christlichen Überarbeitungen.

[3]) „Gefallen aus himmlischen Höhen, wie einst der Urmensch, durch die Planetensphären gesunken und mit Lasterhüllen bekleidet wie jener, sollen die Menschen aufsteigen wie er zum höchsten Himmel des Vatergottes." Bousset, Kyr. Chr. S. 139.

[4]) „Und wie in der Gnosis ist das Erlebnis als teils noch ausstehend, in der Zukunft sich vollendend gedacht, teils aber wiederum greifbar gegenwärtig im Sakrament (der Taufe) sich vollziehend." Kyr. Chr. S. 206.

[5]) „Hinter dem schweren und wuchtigen Gedanken vom Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus stehen sakramentale Erfahrungen und Stimmungen, welche die christliche Gemeinde mit der Taufe verband." Bousset, Kyr. Chr. S. 172 vgl. S. 148.

H. Lietzmann meint, daß „wir die Anschauung vom Sterben und Auferstehen des Neugeweihten als hellenistisches Gut betrachten dürfen, dessen sich die heidenchristliche Gemeinde bediente, um die Bedeutung der Taufe zu würdigen. Paulus hat dann diese Theorie hier aufgenommen und sie durch teilweise

nur selten taufte (1 K 1, 14—17), konnte sich der Taufritus vermutlich selbständig entwickeln (R 6, 3)[1]), setzt voraus, daß die Taufe in Rom, wo Paulus noch nicht gewirkt hatte, irgendwie schon mit dem Tod und der Auferstehung Christi verbunden war). So ist es wohl möglich, daß Paulus doch eine vorgefundene „mysterienhafte Deutung des Untertauchritus"[2]) mit seinem schon geformten Gedanken der Sterbensgemeinschaft verbunden hatte. Daß Paulus gegen seine Gewohnheit dem Begräbnis eine Heilsbedeutung zuschreibt, stützt diese Annahme. Was diese Gemeindedeutung war, können wir nicht ermitteln. Sie war vielleicht als eschatologisches Sakrament auf die Auferstehung bezogen (vgl. die Totentaufe, 1 K 15, 29),[3]) nach Analogie der Mysterienriten.[4]) Jedenfalls hatte

---

Umbiegung ins Sittliche zur eigenen Verteidigung sowohl wie zur wirksamen Ermahnung der Christen brauchbar gemacht." Röm. 4. Aufl. S. 68.

K. Deißner schreibt: „. . . das grundlegende Erlebnis, daß er von Christus ergriffen ist, bildet den Anlaß zu seinen sakramentalen Anschauungen" (a. a. O. S. 129); vgl. P. Wernle, „Jesus u. Paulus" Z. f. Th. u. Kirche 1915, S. 64—68.

W. E. Wilson meint das Grunderlebnis näher bestimmen zu können als die Todesgefahr in Asien (2 K 1, 8 ff.), woraus die Vorstellung des Mitsterbens und Mitauferstehens sich entwickelte. Exp. Times 42 (1930/31) S. 564.

Anders ist der Schluß, den A. Oepke zieht: „Inwieweit Paulus der Schöpfer der Gedankenreihe vom Sterben und Auferstehen mit Christo ist, inwieweit er auch hier auf dem Boden des Gemeindechristentums sich hält, entzieht sich unserer Kenntnis." ThWB I 541.

[1]) Lietzmann (Röm. S. 67), weist darauf hin, daß Paulus die Formel *ἢ ἀγνοεῖτε* oder *ἢ οὐκ οἴδατε* verwendet, wenn er auf bereits Bekanntes hinweist R 6, 16; 7, 1; 11, 2 2 K 3, 16; 6, 2. 3. 9. 15. 16. 19; 9, 13. 24.

[2]) So A. Oepke, ThWB I S. 539; vgl. auch M. Dibelius, Isisweihe, S. 46 f.; C. Clemen, Religionsgesch. Erkl. d. NTs 1924 S. 169 f.; Bousset, a. a. O. S. 107.

[3]) „Es steht nichts der wahrscheinlichen Deutung im Wege, daß die in hellenistischen Mysterien vollzogene Handlung, die ein Begrabenwerden veranschaulicht, mit dem christlichen Taufritus zusammen gebracht und dann wegen der erstrebten Parallelität zum Christusschicksal als Nachbildung des Christusbegräbnisses verstanden wird." K. L. Schmidt, a. a. O. S. 56.

Man denkt an die Totentaufe der Osirisreligion; vgl. J. Leipoldt, Die Rel. in der Umwelt d. Urchr., Leipzig 1926 (Bilderatlas z. Religionsgesch.); vgl. aber H. Preisker: „Die Vikariatstaufe ist kein sakramentaler, sondern ein eschatologischer Brauch, ein Mittel, um die Zahl der das Ende bedingenden Messiasgläubigen schnell aufzüfüllen." ZNTW 23 (1924) 304.

[4]) So C. Clemen, a. a. O. S. 169, der die Analogie des Attiskultes vorschlägt.

die Taufe für Paulus diesen Sinn nicht, obwohl er nicht gegen die Gemeindepraxis polemisiert.

Das Material, auf das man sich bei der Annahme einer Todestaufe in den Mysterienreligionen stützt, erweist sich als außerordentlich dürftig. 1. Schon das Verbum βαπτίζω, βαπτίζεσθαι kommt im Hellenismus nur vereinzelt in einem religiösen Zusammenhang vor, und hat keinen sakralen, technischen Sinn (A. Oepke, ThWB I 572 f.). 2. Die Taurobolien, die wohl den Gedanken einer Todestaufe am deutlichsten enthalten, sind erst in der nachpaulinischen Zeit nachzuweisen.[1]) 3. Die deutlichste Parallele ist also die Bezeichnung der Osirisweihe als einer „voluntaria mors" in Apuleius, Metamorph. XI 21, wo ihr eine Wiedergeburt (quodam modo renatus) folgt (vgl. Lietzmann z. R 6). Die Taufe hier gehörte aber zu den vorbereitenden Handlungen, die in einem öffentlichen Badehaus stattfanden,[2]) und nicht zur Hauptweihe, die den Tod des Osiris darstellte. 4. Bei der Osirisweihe bringen die Einzuweihenden dem Mysten Abschiedsgeschenke, wie man sie einem Toten reicht (Reitzenstein, Hell. M. R. 132 f.). 5. Der Taufgebrauch bei den Osirisriten ist in dem Mythos vom Ertrinken des Gottes im Nilstrom begründet. Daher wurde irgendeiner, der im Nil ertrank, als ein Gott begraben, wie Herodotus II 90 berichtet.[3]) Durch dieses Ertrinken trat er in Beziehung zum Gotte (der Strom ist selber ein Gottwesen, Reitzenstein, ebd. 233), wurde vergottet und hieß Ἐσιῆς, wie auch Osiris genannt wurde.[4]) Die ägyptische Totentaufe hatte also nicht nur den Sinn einer Reinigung, sondern auch der Wiederbelebung.[5]) Wie ein alter Osirisspruch zeigt, wurde das Schicksal des Osiris auf den Toten übertragen: „So wahr Osiris lebt, wird er auch leben, so wahr Osiris nicht tot ist, wird er auch nicht

[1]) H. Lietzmann, Exkurs z. R 6, 1 ff.; H. Hepding, a. a. O. S. 199 f. unterscheidet das Taurobolium als Opfer von dem Taurobolium als Bluttaufe, das letztere erst in einer Inschrift (305 n. Chr.) bezeugt.

[2]) F. Cumont bemerkt, daß vor jeder Zeremonie in Ägypten der Offiziant sich Waschungen unterziehen mußte, a. a. O. S. 107.

[3]) Vgl. Griffith, „Herodotus II 90, Apotheosis by Drowning.', Zeitschr. f. ägypt. Sprache 46 S. 132; U. Wilcken, Jahrb. d. deutsch. archäol. Instituts 32 (1917) S. 202; A. Oepke, ThWB I 527 ff.

[4]) Preisendanz, Pap. Magicae IV 875 f. V 270. 273.

[5]) Vgl. J. Leipoldt, St. u. Auferst. Götter S. 36.

sterben, so wahr Osiris nicht vernichtet ist, wird er auch nicht vernichtet werden" (F. Cumont, Or. Rel. i. röm. Heidentum S. 118). Doch bemerkt H. Bonnet zu dieser Totentaufe als Teil der Osirismysterien: „Beide, die Reinigung wie die Belebung, werden, von ganz unbedeutenden Ansätzen abgesehen, nicht in sittlichem, sondern lediglich in rituellem und magisch naturhaftem Sinne verstanden" (Angelos I [1925] S. 111). Immerhin möchten wir vermuten, daß irgendwie eine ähnliche Denkweise hinter der Gemeindetaufpraxis lag. 6. Von zweifelhaftem Wert sind die fragmentarischen Angaben, daß der Myste in der Weihe selbst symbolisch sterben mußte. Nach Firmicus Maternus (de err. prof. rel. 346—50 n. Chr.) wird der Initiand (im Attiskult?) als „moriturus" bezeichnet.[1]) Die Entmannung in der Attisfeier und die Vermutung Dieterichs von einem Begrabenwerden in den orphisch-dionysischen Mysterien sind noch zu erwähnen.[2]) Es ist nur eine Vermutung, daß der Tod in der Vorstellung der Wiedergeburt vorausgesetzt wird. Diese Seite wird aber sehr selten hervorgehoben.

Wir sind zu dem Ergebnis gekommen, daß nur eine abstrakte Betrachtung eine Parallele zwischen Paulus und den Mysterienreligionen aufzuweisen vermag, nämlich darin, daß beide eine heilbringende „Teilnahme" an dem Sterben und Wiederlebendigwerden des Gottes enthalten. Ein konkreter Vergleich zeigt aber unübersehbare Abstände auf. In den Mysterienreligionen beruht die Teilnahme auf einer exakt durchgeführten sinnlichen kultischen Handlung, die oft künstlich zur Ekstase und Orgie gesteigert wurde.[3]) Durch diese Riten wird das Symbol des Mythos zur Wirklichkeit verdichtet (Schweitzer). Aber bei Paulus fehlt das

[1]) Vgl. H. Kennedy, a. a. O. S. 209 ff.

[2]) A. Dieterich, a. a. O. 163, auf Grund von Plato, theol. IV S. 193 *καὶ ὃ πάντων ἐστὶ θαυμαστότατον ὅτι τῶν θεουργῶν θάπτειν τὸ σῶμα κελευόντων πλὴν τῆς κεφαλῆς ἐν τῇ μυστικωτάτῃ τῶν τελετῶν, ὁ Πλάτων καὶ τοῦτο προείληφεν.* Die Stelle aus einem Brief des Apolonius aus Memphis an seinen geistlichen Berater, Ptolemäus, *καὶ οὐ δυνάμεθα ἀποθανεῖν κἂν ἴδῃς ὅτι μέλλομεν σωθῆναι τότε βαπτιζώμεθα* (Paris. Pap. 47) ist nicht auf eine Todestaufe zu beziehen, vgl. H. Kennedy, a. a. O. S. 231.

[3]) Vgl. die Schilderung der Wirkung der orientalischen Kulte auf das Gefühl und die Sinnlichkeit bei Fr. Cumont, a. a. O. S. 35 f.; vgl. Hepding, Attis 1903 S. 196 f.

Sinnliche, Rituelle (außer der Taufe, wo es aber gar nicht betont wird), und die Teilnahme wird nicht von den Menschen herbeigeführt, sondern ihnen im Christenstand geschenkt. Anstatt eines vergeistigten Naturmythos (wobei der Glaube nicht in Betracht kommt)[1]) finden wir die Heilsbedeutung einer geschichtlichen Tatsache bei Paulus. Einer naturhaften magischen Verwandlung und Vergottung ohne eine betonte sittliche Folge[2]) steht die Paulinische Mahnung zum neuen sittlichen Leben gegenüber, ein Hauptzweck dieser Aussagen. Die mystische Weihe war aristokratisch, geheim, egoistisch und eudämonistisch, die nt.liche und Paulinische Taufe aber war nicht besonders geheim, allen zugänglich, unwiederholbar und bezweckte gerade das Gegenteil eines egoistischen, eudämonischen Heils, nämlich das selbstlose sittliche Leben des gottgeweihten Christenstandes.

Diese Vorstellungen der antiken Mysterienreligionen zeigen uns aber, in welcher geistigen und religiösen Atmosphäre Paulus und seine Gemeinden lebten. Der Gedanke einer sakramentalen Teilnahme an dem Tod einer Gottheit, der uns so fremd ist, war damals nicht ohne Analogie und auf Grund des antiken Denkens sehr wohl vorstellbar. Doch gerade so, wie diese Vorstellungen der Mysterien damals wachsen und gedeihen konnten, so konnten auch in der christlichen Gemeinde und in der Frömmigkeit des Paulus ähnliche Gedanken unabhängig davon erstehen. Auf diese Weise versuchte Paulus sich und seinen Lesern klarzumachen, was Jesu Tod für das persönliche christliche Leben bedeutete. Wie dieser Gedanke sich entwickelte, können wir schwerlich nachzeichnen. Wir können nur den allgemeinen Zusammenhang mit dem antiken religiösen Denken feststellen, der mit der Heilsbedeutung von Jesu Tod und mit dem lebendigen schöpferischen Glauben und der

---

[1]) Der Abschnitt über „Glaube" im Hellenismus füllt zwei Seiten in Reitzenstein, Hell.-myst. Rel. S. 234—36.

Vgl. W. H. P. Hatch, The Pauline Idea of Faith in its relation to Jewish and Hellenistic Religion, Cambridge, Harv. U. Preß 1917 (Harv. Theol. Stud.) S. 73 f. „The sacramental idea rather than faith was the basic principle of the mystery religions" (ebd. S. 75).

[2]) Der Mangel an sittlichem Erfolg wurde schon in der antiken Welt empfunden und ironisch behandelt von Plutarch (aud. Poet. 4 II 21 f.), Plato (Resp. II 364 f.), Ovid (Fast. II 45 f.), Philo (Cher. 95), Josephus (Ant. 18, 117); vgl. Oepke, ThWB I 532.

Frömmigkeit des Apostels und seiner Botschaft genügend Grund für diese Vorstellung bietet. Wollen wir aber den Sinn der Teilnahme ermitteln, so müssen wir von der Heilsbedeutung des Todes Christi ausgehen. Für die Deutung des Todes Jesu bei Paulus ist dieses Ergebnis sehr wichtig, weil es uns rechtfertigt, wenn wir der religiösen Heilsbedeutung des Todes Jesu dieselbe Wichtigkeit zuschreiben, wie Paulus selbst tut.

Zweites Kapitel.

Christi Leiden und das Leiden der Christen.

Wie das ganze christliche Leben Christus dem Herrn gehört und von seinem Tode sittlich bedingt ist, so werden auch die Leiden der Christen auf Christi Leiden bezogen. Seiner Christuszugehörigkeit bewußt, kann Paulus nicht nur über dem Leiden stehen, sondern auch das Leiden der Christen, eigentlich die Leiden des Apostels, „Christusleiden" nennen (2 K 1, 5; 4, 10 f. G 6, 17 vgl. Kol 1, 24). Ohne das ganze Problem des Leidens bei Paulus in Betracht zu ziehen, wollen wir nun das Verhältnis zu Christi Leiden untersuchen.[1])

Das „Leiden Christi" hängt mit seinem Tod zusammen, wie Ph 3, 10 deutlich zeigt, jedoch zeigen die vielen Erwähnungen der Leiden Christi keine deutlichen Spuren einer Erzählung aus der Leidensgeschichte[2]): *πάσχω* (R 8, 17 1 Th 2, 14), *πάθημα* (Ph 3, 10 Kol 1, 24 2 K 1, 5), *νέκρωσις* (2 K 4, 10), *στίγματα* (G 6, 17), *θλῖψις* (Kol 1, 24), *ἀσθένεια* (2 K 13, 4). Wie das „Kreuz Christi" oder das „Blut Christi", ist das „Leiden Christi" zu einer selbständigen, symbolhaften Größe geworden, nicht mehr zeitlich und räumlich begrenzt.[3])

[1]) Vgl. J. Schneider, a. a. O. S. 14 ff. 48 ff. 83 ff.; A. Steubing, Der Paulinische Begriff Christus Leiden, Darmstadt 1905; O. Schmitz, a. a. O. S. 183—199; M. Dibelius, Exkurs zu Kol 1, 24; Exkurs zu H. Windisch, 2 Kol 1, 5 S. 40 ff.

[2]) Das Fehlen von *Χριστοῦ* in 2 K 4, 10 G 6, 17 kann vielleicht auf eine geschichtliche Betonung hinweisen; vgl. O. Schmitz, a. a. O. S. 198.

[3]) Vgl. O. Schmitz, a. a. O. S. 195: „Die Drangsale werden durch den hinzugefügten Genitiv *τοῦ Χριστοῦ* lediglich in ganz allgemeiner Weise als Christusdrangsale charakterisiert im Sinne eines geschlossenen Begriffsganzen, das mit seinem übergreifenden Charakter die Leiden des historischen Jesus, des Paulus und der anderen Christen ununterschieden in sich zusammenfaßt." Vgl. S. 182 ff.

Von einem Heilswert des Leidens Christi am Kreuz sagt Paulus nichts. Das wäre für ihn eine unmögliche Sentimentalität gewesen. Zu jenen Aussagen wird er aber nicht veranlaßt, weil er den Tod Jesu erklären will, sondern es führt ihn dazu das Leiden in seinem aufreibenden Beruf[1]) und im Christenstande.[2]) Daß er das Christenleiden auf Christi Leiden beziehen kann, das gibt Paulus die Möglichkeit, das Leiden im Christenstand zu erklären,[3]) sich und die Leidenden zu trösten,[4]) sich in seiner Arbeit zu stärken und zu ermutigen,[5]) es für apologetische Zwecke zu verwenden,[6]) sich über das Leiden zu freuen,[7]) sogar danach zu streben.[8]) Das Leiden ruft zum Siegesbewußtsein auf, denn der Sieg am Kreuz (und in der Auferstehung) soll auch der Sieg der Christen sein.[9]) (Hier macht sich der eschatologische Rahmen des Todes Christi wieder geltend.) Die Mannigfaltigkeit dieser Aussagen (ein Zeichen ihrer Lebensnähe) und die verschiedenen Motive und Grundgedanken, die hier ineinander wirken, verbieten es, sie alle unter ein paar einfache Kategorien einzureihen.

Die einfachste Form gibt Paulus diesem Gedanken, wenn er sagt, daß der Christ wie Christus und um Christi willen leiden muß. Er stellt die Leiden der Propheten, Jesu, der Gemeinden in Judäa, der Gemeinde in Thessalonich, des Apostels in eine Reihe: *ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν καθὼς καὶ αὐτὸς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων τῶν καὶ τοῦ κυρίου ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων* (1 Th 2, 14—15). Das

---

1) Vgl. 1 K 1, 8 f.; 4, 11—13 2 K 6, 4—10; 11, 23 ff.

2) K. Mittring sieht das Verhältnis so: „... die *κοινωνία παθημάτων αὐτοῦ* fällt nicht zusammen mit der Gegenständlichkeit der Leidenserfahrung des Christen, sondern das Stehen in der Passion Christi im Sinne einer heilsgeschichtlichen Situation gibt sich Gegenwart in der Leidensgestalt des Lebens. A. a. O. S. 106.

Mittring betrachtet R 5—8 ganz von dem Standpunkt der „Existenzphilosophie"; das Wort „Existenz" erscheint fast auf jeder Seite seines Buches.

3) 1 Th 2, 14—15 2 K 4, 10—11 R 8, 17 Ph 3, 1; vgl. 2 Tim 2, 11.

4) 2 K 1, 5 R 8, 17; vgl. 2 Tim 2, 11.

5) 2 K 13, 4; 4, 10—11; vgl. 2 Tim 2, 11.

6) G 6, 17 2 K 13, 4.

7) Kol 1, 24. 8) Ph 2, 10—11.

9) Ph 3, 10 2 K 1, 5; 4, 10. 11 R 8, 17 Kol 1, 24 2 Tim 2, 11.

ungläubige Judentum[1]) ist ein Erbfeind der Offenbarung Gottes gewesen, und so müssen eben diejenigen, die sich zu Christus bekennen, dasselbe wie er (vgl. 1 P 2, 18ff. Heb 13, 12f.) unter den Juden leiden. Paulus weiß von einem notwendigen Zusammenhang zwischen dem *σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ* und seinen Verfolgungsleiden (G 6, 12).

Auch in dem tieferen Ausdruck „Christusleiden" liegt der Gedanke des Leidens um Christi willen. Seine Berufsleiden: *ἐν παντὶ θλιβόμενοι . . . ἀπορούμενοι . . . διωκόμενοι . . . καταβαλλόμενοι* (2 K 4, 8—9), nennt er Leiden um Christi willen: *εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν* (2 K 4, 11 = Todesgefahr, vgl. 1 K 15, 31).

Das Leiden um Christi willen steigert der Apostel zum Leiden mit Christus: *συμπάσχομεν* (R 8, 17 vgl. 2 Tim 2, 11), *ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ* (2 K 13, 4), *κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ* (Ph 3, 10 vgl. R 6, 4ff. G 2, 19 Kol 2, 12), und dann kühn zu einer Gleichsetzung mit Christi Leiden: *παθήματα* und *θλίψεων τοῦ Χρ.* (2 K 1, 5 Ph 3, 10 Kol 1, 24), *νέκρωσιν* und *στίγματα τοῦ Ἰησοῦ* (2 K 4, 10 G 6, 17). Obwohl die Leidensgemeinschaft wie die Sterbensgemeinschaft beide auf der Christuszugehörigkeit begründet und eschatologisch gerichtet sind, haben die „Christusleiden" nicht den Sinn einer Trennung von der Sünde wie das „Sterben mit Christo". Wohl sagt Paulus „Christusleiden", aber niemals vom Tod mit Christo, „Christi Tod sterben". Es ist bezeichnend, daß Paulus nur von seinem „Christusleiden" redet, aber nicht von dem der Gemeinde. Nur einmal bezieht er das „Leiden mit Christo" auf die Gemeinde (R 8, 17). Diese Gleichsetzung muß also aus der Tiefe der persönlichen religiösen Empfindung des Apostels stammen und zeigt uns, daß er sie in seinem apostolischen Bewußtsein besonders in Anspruch nimmt. Immerhin meint Paulus, daß dieses „Christusleiden" ein Muster und Beispiel zur Nachahmung sei (Ph 3, 17 vgl. 1 K 11, 1).

Paulus macht keinen Versuch, diese Gleichsetzung zu erklären,[2]) sondern erwähnt sie als etwas Erlebtes und Selbstverständliches.

---

[1]) Paulus verwendet Sätze ältester christlicher und heidnischer Polemik gegen das Judentum; vgl. M. Dibelius z. St.

[2]) „Seine Passionsmystik ist . . . nicht das Ergebnis einer Spekulation, sie ist auch keine actio des Menschen Paulus . . . sie ist Geschenk der göttlichen Gnade." J. Schneider, a. a. O. S. 23.

Doch läßt er uns in die Denkweise blicken, die hier und seiner Vorstellung vom Leibe Christi zugrunde liegt: 1 K 6, 15 *οὐκ οἴδατε, ὅτι τὰ σώματα ἡμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν*, 1 K 12, 12 ... *τὸ σῶμα ἕν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει ... οὕτως καὶ ὁ Χριστός*, 1 K 12, 26 *καὶ εἴτε πάσχει ἓν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη* ... Auf diese Weise kann er das Leiden Christi und das Leiden seines „Leibes", der Gemeinde und seiner selbst als Glied des „Leibes", in eins sehen.[1]) Es ist wiederum die innige Zugehörigkeit zu Christo, welche diese Aussagen ermöglicht. Dieser Grund besteht aber nicht aus scharfgeschliffenen Begriffen der Philosophie oder Theologie. Die Gleichsetzung braucht auch nicht immer auf Christi Tod oder Leiden bezogen zu sein, wie die Wendung *δέσμιος τοῦ Χρ.*[2]) (Philem 9 Eph 3, 1 vgl. 2 Tim 1, 8) zeigt. Wir wollen aber nun die einzelnen Aussagen nach ihrem besonderen Sinn betrachten.

Wie Paulus das Leiden in seinem Beruf als ein heiliges Zeichen seiner Zugehörigkeit zu Christus betrachtet,[3]) zeigt uns G 6, 17: *τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω· ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω.* Paulus trägt die *στίγματα*[4]) Jesu; denn wenn die Juden ihn, den Botschafter Christi, verfolgen, verfolgen sie wirklich Christus selbst. Es ist die Stärke seines Berufsbewußtseins als Apostel, daß er sich ganz dem

---

[1]) O. Schmitz bemerkt zu *στίγματα τοῦ Ἰησοῦ*, daß der springende Punkt gerade der ist, „daß die Unterscheidung zwischen Jesus als scharf abgegrenzter Einzelperson und den Seinen als für sich bestehenden Individualitäten innerhalb dieser Betrachtung aufgehoben ist." A. a. O. S. 187. Die *παθήματα τοῦ Χρ.* meint er, sind als „ein einheitlicher Komplex der ‚Christusleiden'" zu verstehen, „die auf Grund seiner pneumatischen Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten auf ihn (Paulus) überströmen." Ebd. S. 197.

[2]) Vielleicht eine Metapher; aber wo soll man die Trennungslinie zwischen dem Bildlichen und dem Realen, Theologischen in der Sprache und Frömmigkeit des Paulus ziehen?

[3]) Die Leiden sind ein *χάρισμα*; vgl. Ph 1, 29.

[4]) Die *στίγματα* sind Brandmale von Verbrechern und entlaufenen Sklaven (vgl. Belegstellen bei Lietzmann z. St.). Paulus denkt hier wohl an die Narben von den Verfolgungen in seinem Beruf, z. B. die 40 Streiche weniger einen (vgl. 2 K 11, 24; Mishnatraktat Makkoth § 14), die er an sich trägt. Dieses Bild paßt wohl zu dem Bilde vom freigekauften Sklaven, zum Ausdruck *δοῦλος Χριστοῦ*.

Diese Erklärung scheint treffender zu sein als die aus den Mysterienreligionen; vgl. Lucian von Samosata (120—185 n. Chr.) de dea Syria 59. Sie tätowieren sich überall, die einen auf den Handflächen, andere auf dem Nacken,

Dienste seines Herrn hingegeben weiß (vgl. 2 K 4, 5) und den Angriff auf sein Evangelium als Angriff auf Christus ansehen kann. So wird das Leiden Christi zu einer gegenwärtigen Größe, die das Leiden der ihm Zugehörigen (aber völlig untertan wie der berufene selbstlose Apostel) umfaßt.

In Ph 3, 10 f. sagt Paulus, daß das Leiden, besonders das apostolische, einen notwendigen Bestandteil des Christseins bildet. Gegenüber den „fleischlichen" Zielen der Juden strebt Paulus danach, *ἵνα Χριστὸν κερδήσω* (Ph 3, 8), *καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ* (3, 9), ... *τοῦ γνῶναι αὐτόν*[1]) (3, 10). Dieses Weiterdringen zur innigsten Christuszugehörigkeit bringt mit sich das Leiden, den Tod, *κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* (3, 10). Das gilt aber auch für den Christen.[2]) „Christi Passion ist nicht nur der Grund, sondern auch die Gestalt des Christenlebens" (P. Althaus, NTD III 74).[3])

Eine Parallele zu Ph 3, 10 f. ist in 2 K 4, 10 f. zu finden: *πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες.*[4]) Die *νέκρωσις*[5]) steht parallel zu *εἰς θάνατον παραδιδόμεθα*, und dem Zusammenhang nach (2 K 4, 1 ff.) bedeutet sie die Entbehrungen

---

und daher tragen alle Assyrer Tätowierung (*στιγματηφορέουσι*). Vgl. Deißmann, Bibelstudien 1895 S. 262.

Th. Zahn, Gal. S. 286: kultische Schutzzeichen, die ihren Träger gegen feindliche Angriffe schützen. Vgl. J. de Zwaan, Journ. Theol. St. April 1905, S. 418 ff.

[1]) Die *γνῶσις Χριστοῦ Ἰησοῦ* bedeutet hier nicht das verstandesmäßige Erkennen oder die mystische Schau (so M. Dibelius z. St.), sondern zu erfahren, zu wissen und im Wandel zu bezeugen, daß Jesus Christus mein Herr ist (W. Michaelis z. St.). Der Gedanke der Zugehörigkeit und die hebräische Bedeutung des „jemanden kennen" ist hier ausschlaggebend.

[2]) Paulus kann wohl an den Martertod für sich selbst denken (Lohmeyer); aber er beschränkt sich nicht auf diesen Sonderfall.

[3]) Wer „in Christo" ist, muß leiden: 2 K 1, 5; 4, 10 G 6, 17 1 Th 3, 3. „Leiden, die den inneren Gesetzen der Gemeinschaft mit Christo entsprechen." W. Michaelis z. St. Aus der „Gemeinschaft mit Christus strömen Leidensfluten in das Leben des Paulus hinein." J. Schneider, a. a. O. S. 20.

„Das Hineingenommensein in das Leiden Christi ist nun von existenzieller, richtunggebender Bedeutung für die ganze Lebensgestalt des Christen." K. Mittring, a. a. O. S. 106.

[4]) Vom Besitz oder Zustand, den man ständig mit sich herumträgt; vgl. M. Dibelius, Phil.-Komm. S. 145.

[5]) Vgl. R 4, 19 Mk 3, 5 Kodex D; vgl. J. Schneider, a. a. O. S. 52.

und Gefahren des Apostelberufes, die also als „Christustötung" bezeichnet werden. „Paulus bezeichnet hier sein Leben als eine fortlaufende Darstellung der Passion Jesu" (H. Windisch, 2 Kor.-Komm. zu 4, 10).

In einem ganz anderen Sinn faßt Paulus sein Berufsleiden auf in Kol 1, 24: *Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία* (vgl. Eph 3, 13 2 K 12, 15 Ph 2, 17). Pauli Leiden kommen der Gemeinde zugute, sind sogar stellvertretend. Obwohl Christus den Tod ein für allemal starb (R 6, 10), ist doch das Maß (*ἀνταναπληρῶ*)[1] seiner Leiden noch nicht voll. Sein Leib, d. h. die Gemeinde, hat noch einen Leidensweg bis zu seiner Wiederkunft zu gehen. Paulus kann sich über seine Leiden freuen, denn dadurch wird das Maß desto eher voll. Freilich wird hier das Leiden Christi im Kreuzestod ganz in den Hintergrund geschoben durch die Auffassung der Kirche als des Christusleibes.

Das Leiden als Zeichen der Christuszugehörigkeit ist ein Grund des Trostes und auch ein Ziel des Strebens des Apostels. So lesen wir in 2 K 1, 5: . . . *καθὼς περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς, οὕτως διὰ τοῦ Χριστοῦ περισσεύει καὶ ἡ παράκλησις ἡμῶν*. Der Trost, den die Christuszugehörigkeit gibt, entspricht dem Leiden und kommt durch den Apostel der Gemeinde zugute.

Eine letzte Seite dieser fruchtbaren Vorstellung finden wir in dem geläufigen Gedanken, daß Christi Tod und Auferstehung das Muster des christlichen Lebens bilden.[2]) So bedeutet die Todesgemeinschaft den Bruch mit der Sünde, die Auferstehungs-

---

[1]) Es liegt wohl eine eschatologische Vorstellung der Drangsale und Wehen vor, die dem Kommen des Reiches vorangehen müssen (vgl. Mk 13, 38 4. Esra 13, 30 ff.). Sobald das Maß der Leiden voll ist, kommt die Parusie.

Vgl. Bengel (Gnomon Novi Test., Tübingen 1836 II S. 308; J. Schneider, a. a. O. S. 57): „fixa est mensura passionum, quas tota exantlare debet ecclesia. Quo plus igitur Paulus exhausit, eo minus et ipsi posthac et ceteris relinquitur. hos facit communio sanctorum."

[2]) Vgl. E. Stauffer: „Die Kreuzigung Christi ist urmythische Tatsache, die das Schicksal des Christen zugleich formt und entscheidet." Th. St. u. Krit. 103, S. 187; vgl. P. Althaus, NTD III 74.

gemeinschaft die sittliche Erneuerung, beide sind in der Heilsbedeutung des Todes Christi verankert. Aber damit ist diese Vorstellung keineswegs erschöpft; denn Paulus stellt neben den Tod Christi Leiden und hebt den eschatologischen Sinn hervor. Daß Christus durch Leiden und Tod zur Erhöhung ging, gilt auch für die „Christuszugehörigen". Auf die Leidensgemeinschaft soll die Auferstehungsgemeinschaft folgen. Dieser Gedanke liegt R 6, 5—11 zugrunde und begründet Hoffnung und Glauben der Christen (Kol 2, 12 ff.).[1] In formelhafter Weise drückt Paulus dies aus in R 8, 17: *εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*[2]) (vgl. 2 Tim 2, 11 1 P 4, 13; 5, 1). Deswegen kann Paulus sagen: „Denn ich meine nun: die Leiden dieser Zeit sind gar nicht von Belang, verglichen mit der Herrlichkeit, die sich an uns bald offenbaren soll" (R 8, 18 vgl. Heb 11, 26).

In einer anderen Form begegnet uns dieser Gedanke in 2 K 13, 4: . . . *καὶ γὰρ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ. καὶ γὰρ ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς.* Paulus verwendet diesen Grundsatz[3]) in eigenartiger Weise für seine besondere Lage: Die Kraft, die der „Schwäche Christi" folgte, wird sich bei Pauli angekündigtem schonungslosen Besuch in Korinth erweisen (die „Schwäche" hatte sich bei seinem früheren Auftreten gezeigt). Das ist eine besondere Verwendung des Gedankens, daß man durch Christi „Schwäche" (d. h. in der Christuszugehörigkeit) und „Tod" hindurchgehen muß, um die Kraft des neuen Lebens zu erfahren (vgl. 2 K 12, 9—10).

Diese vielseitige Verwendung der Vorstellung einer Leidensgemeinschaft mit Christus zeigt uns den Reichtum der Paulinischen

---

[1]) R. Kabisch meint, daß Paulus seinen Beruf mit solch großer Energie ausführte, „weil er sich noch glänzender als alle andern die Siegeskrone, die ersehnten Kleinodien der Zukunft, ausgemalt habe." Die Eschatologie des Paulus 1893.

[2]) Paulus setzt die Gottessohnschaft, Gotteserbschaft mit der Leidensgemeinschaft gleich! H. Lietzmann z. St. meint: „Hier haben wir wirklich Christusmystik."

[3]) „Die Antithese ‚gekreuzigt in Schwachheit, aber lebend (auferweckt) auf Grund der Kraft Gottes' wird eine schon dem Paulus geläufige christologische Formel gewesen sein, die dazu diente, das Ärgernis des Kreuzes für die Gläubigen aufzuheben." H. Windisch, 2. Kor.-Komm. S. 418.

Seelsorge, Predigt und Frömmigkeit. Diese Gedanken kreisen um das Kreuz, und durch sie kann Paulus das ganze christliche Leben in seinen Höhen und Tiefen auf Christi Tod beziehen. Wir würden aber einen falschen Weg gehen, wenn wir die Herkunft im Judentum[1]) oder im Hellenismus[2]) suchen wollten. Wir wollen vielmehr dieses Verhältnis zu Christi Leiden als eine Frucht der christlichen Frömmigkeit auf Grund des Kreuzestodes und als eine besondere Erscheinung des apostolischen Berufsbewußtseins und der Christusgemeinschaft betrachten. Wir spüren, wie sehr der Kreuzestod die Frömmigkeit und die persönliche christliche Haltung des Paulus gestaltet. Auch wenn Paulus, wie das Judentum vor und nach ihm, das Leiden vom eschatologischen Standpunkt aus betrachtet, so tut er es auf Grund eines Heilsgeschehens, und nicht, weil er die jüdische „Leidenstheologie auf eschatologischer Grundlage übernimmt" (P. Volz, a. a. O. S. 127).

Drittes Kapitel.

Christi Tod als ein Vorbild für das christliche Leben und als der Grund für die christliche Zuversicht.

Wohl hängt die Vorbildlichkeit des Todes Jesu mit dem Gedanken der Zugehörigkeit zu ihm zusammen, aber Paulus weist nur vereinzelt und gelegentlich darauf hin. Aber diese Seite der Paulinischen Predigt bietet wenig für die Hauptbedeutung des Todes Jesu und für seine Beziehung zum christlichen Leben.

In einem paränetischen Abschnitt des Epheserbriefes weist der Apostel dreimal auf das Vorbild in Christi Tod hin. Er ist ein Maßstab für die christliche Liebe und das Eheverhältnis: Eph 5, 2 . . . *καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν* . . ., Eph 5, 25 *Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε*

---

[1]) Vgl. W. Wichmann, Die Leidenstheologie, eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum 1930 S. 29: Spuren von der rabbinischen Leidenstheologie sind bei Paulus vorhanden, aber nur überwundene Reste, „die im Rahmen seiner Heilsgedanken keinen Platz beanspruchen können". Vgl. S. 28.

[2]) Mit der Stoa hat diese Leidensbetrachtung wenig gemeinsam, und sich im Leiden und in der Schwäche zu rühmen, war dem Hellenismus fremd (vgl. R 5, 3; 15, 7 2 K 11, 30; J. Schneider, a. a. O. S. 16).

τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς ... Vielleicht denkt Paulus an Christi Geduld im Leiden, wenn er in 2 Th 3, 5 in einem Gebet sagt: ... *κατευθύναι ὑμῶν τὰς καρδίας* ... *εἰς τὴν ὑπομονὴν τοῦ Χρ.* Er mag auch einfach an die Geduld denken, welche die Christuszugehörigkeit fordert. Deutlicher ist die Stelle Eph 4, 32: Paulus mahnt seine Gemeindeglieder, einander zu verzeihen, und denkt dabei wohl an Christi Tod (den Grund der Sündenvergebung, obwohl dies freilich nicht immer betont wird)[1]: ... *χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χρ. ἐχαρίσατο* ... *ὑμῖν* (Eph. 4, 32 vgl. die Parallelstelle Kol 3, 13). Daß Paulus ausgerechnet hier, gegen seine Gewohnheit, an Christi Leben denkt, ist nicht zu erwarten. Immerhin ist der Gedanke nicht scharf geprägt. Paulus redet von Gott, von Christus, vom erhöhten Christus, der verzeiht. Wichtig aber ist die Beobachtung, daß in den beiden Briefen, in denen diese Vorbildlichkeit vorkommt, Paulus auch die Einigkeit in einem Leib betont (Kol 3, 15 vgl. 2, 11 Eph 4, 25 auch 4, 21).

Die Mahnungen des Apostels „Wandelt würdig des Evangeliums von Christus" (Ph 1, 2) führen zu dem Christushymnus Ph 2, 6—11. Paulus rühmt Christi Demut und Gehorsam in seiner Fleischwerdung und im Tode am Kreuz, um die Gemeindeglieder zur Eintracht und Demut anzuspornen. Parallel zu Christi *ταπείνωσις* (vgl. 2, 8) steht die Mahnung: ... *ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν* (Ph 2, 3). Jeder Christ soll nicht auf das Seine bedacht sein, sondern *τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (2, 5) (wie Christus seine präexistente Stellung nicht ausnützte, sondern Knechtsgestalt annahm usw.).

Vorausgesetzt ist hier die Gemeinschaft der Christen mit Christo als Glieder seines „Leibes", sowie die eschatologische Vorstellung, daß der Christ nun unter seiner Herrschaft im neuen Äon steht. Deswegen muß sein Handeln mit Christi Demut, Liebe, Vergebung im Einklang sein. Freilich wird diese Anwendung des

---

[1] Wir haben schon beobachtet, daß Paulus nicht immer scharf zwischen Christus und Gott unterscheidet. Hier sagt er in Eph 4, 32 Gott vergibt, in Kol 3, 13 Christus vergibt, und daß der Apostel dabei auch wohl an den erhöhten Herrn denkt, macht die Beziehung auf Christi Tod undeutlich und indirekt.

Todes Jesu auf das christliche Leben nicht betont und nicht herausgestellt als Ziel des Kreuzestodes (vgl. dagegen 1 P 2, 21 *ὑπογραμμόν*).[1])

Letzten Endes dienen alle die Paulinischen Aussagen über Christi Tod dazu, die christliche Zuversicht zu stärken und die Heilsgewißheit zu bestätigen, oder die Aussagen selbst stammen aus diesem Bewußtsein. Auf diese Weise bestimmt der missionarische und seelsorgerliche Zweck den Charakter dieser Aussagen und die Deutung des Todes Jesu. Paulus drückt die christliche Zuversicht und das Siegesbewußtsein, die seine Briefe durchwehen, mittels des Heilsgeschehens in Christi Kreuz aus. Dieser objektive Grund bewahrt ihn vor einer trügerischen Mystik und vor dem „Psychologismus". Das, was am Kreuz geschah, gibt dem Christen Zuversicht angesichts seiner hoffnungslosen Schuld- und Sündenverfallenheit. Dieser Gedanke liegt z. B. der Anordnung von R 1, 18—3, 20 und 3, 21 ff. zugrunde, ferner dem Übergang von R 7 zu R 8, der Antithese in R 5, 12—21, der unbedingten Gnade Gottes in Röm 5, 1—11 (V. 8!), der Gegenüberstellung des Standes unter dem Gesetz und der Christuszugehörigkeit in G 3, 10 ff. 15 ff. Die Schärfe des Kontrastes entspricht der Heilsgewißheit des Apostels, die ihren Grund in Christi Heilstod hat.

Aber diese Heilsgewißheit angesichts der Sünde ist zugleich eine eschatologische Zuversicht,[2]) die aus der kosmischen Bedeutung des Todes Christi folgt.[3]) Beide gehören zusammen, wie Paulus sie in R 5, 9 zusammenfaßt: ... *δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι*

[1]) „... überall ist es der Präexistente, der das Vorbild ist, d. h. aber nur, der schon als Herr Anerkannte kann Vorbild sein, nicht aber macht die etwaige Vorbildlichkeit des historischen Jesus diesen zum Herrn." R. Bultmann, Theol. Blätter 1929 Sp. 147.

[2]) „Im Hellenismus baut sich die persönliche Gewißheit letztlich auf eine Befolgung des Heilsweges, auf allmähliches Hingelangen zur Gnosis, auf Psychotechnik auf, abgesehen von kultischen Vorgängen, die außerdem noch vielfach Bedeutung gewinnen. Hier im Urchristentum hat sie ihren Grund in der Herbeiführung der großen Weltwende, in der Tatsache, daß die neue Weltzeit schon begonnen hat." K. Deißner, Deutsche Theologie II 1929 S. 125.

[3]) Freilich ist die Zuversicht des Christen keineswegs allein auf den Tod Christi zu gründen, denn schon der Tod ist nicht von Christi Auferstehung zu trennen, und ohne gegenwärtige Wirkung des Geistes und ohne Glauben an den erhöhten Herrn würde das Evangelium vom Kreuz seinen Sinn verlieren.

αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς. Nicht nur im Blick auf das Endgericht, sondern auch auf die gottfeindlichen Geistermächte ist der Christ unbesorgt, weil er weiß, daß er in Christi Tod die „Rechtfertigung" besitzt, und daß hier auch diese Mächte besiegt worden sind. Mit dem baldigen Verschwinden dieses Äons wird dies alles ein Ende nehmen. Kein Leiden und keine nennbare kosmische Macht[1]) vermag den Christen zu trennen von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu, unserem Herrn, ist (R 8, 32 ff. vgl. R 5, 3). Diese Liebe wurde aber in Christi Fleischwerdung und vor allem in seinem Tod kundgegeben. So beruht die christliche Zuversicht auf dem Kreuz, für die Außenstehenden ein *σκάνδαλον* und eine „Torheit", für diejenigen, die Christus angehören, die göttliche *δύναμις* und „Weisheit" (1 K 1, 17 ff. R 1, 16).

[1]) Die Popularität und Anziehungskraft des Isiskultes lag gerade in einer ähnlichen eschatologischen Zuversicht, denn der Myste wußte, daß seine Schutzgöttin über dem Schicksal steht, und gewann in der Weihe eine Befreiung von der Todesangst und Furcht vor dem Jenseits. Vgl. H. Greßmann, Die oriental. Religion i. hell.-röm. Zeitalter 1930 S. 44 ff.

Zweiter Teil.

Die Herkunft und Eigenart der Paulinischen Deutung des Todes Jesu.

Erster Abschnitt.

Die Herkunft aus der Urgemeinde.

Erstes Kapitel.

Die Beziehungen zur urchristlichen Überlieferung nach Aussagen des Apostels.

§ 1. Das Kerygma (1 K 15, 3).

Nur an zwei Stellen weist Paulus im Hinblick auf seine Lehre vom Tode Christi ausdrücklich auf eine Verbindung mit der Urgemeinde hin (1 K 11, 23 und 1 K 15, 3).[1] Beide Stellen aber enthalten Zentrales aus der Paulinischen und urchristlichen Deutung des Todes Jesu, und an beiden Stellen versichert der Apostel, daß er nur eine heilige, autoritative Überlieferung weitergibt. Wir wenden uns zuerst dem Kerygma zu, das Paulus in 1 K 15, 3 feierlich rezitiert: . . . *ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς* . . . Wichtig für uns ist hier vor allem die formale Beziehung zur Urgemeinde.

In der Einleitung zum Kerygma unterstreicht Paulus aufs stärkste dies Eine: was er nun sagen will, gehört zu den Grundlagen des christlichen Glaubens: *Γνωρίζω δὲ ὑμῖν* . . . *τὸ εὐαγγέλιον, ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἑστήκατε, δι᾽ οὗ καὶ σώζεσθε* . . . *παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χρ.* . . . Für seine Verkündigung und für die Gemeinde ist diese Überlieferung eine letzte unantastbare Autorität. Es liegt dem Apostel aber nichts daran, sich über Jesu Tod zu äußern,

[1] Als auf weitere Reste eines Kerygmas aus der Urgemeinde weist R. Bultmann hin auf R 1, 3 f.; 3, 24 f.; 4, 25. Th. Rundschau 1936 S. 11.

sondern er will die Auferstehung Christi beweisen. Anscheinend verwendet er hier eine Art urchristlichen Glaubensbekenntnisses und fängt in der Mitte an, wo erst von Jesu Tod, dann von seiner Auferstehung die Rede ist. Diese Umstände verleihen dieser Aussage höchste Wichtigkeit für unser Problem.

Die formelhafte Verwendung von *παραδοῦναι-παραλαμβάνειν*[1]) hier, wie auch bei den Abendmahlsworten, deutet auf eine weitere Verbindung mit der Urgemeinde hin. Es ist zu beobachten, daß *παραδοῦναι* als ein terminus technicus im ganzen NT auf eine autoritative Lehrüberlieferung hinweist.[2]) So auch bei Paulus. Er mahnt die Thessalonicher: *κρατεῖτε τὰς παραδόσεις* (d. h. seine Lehre 2 Th 2, 15), er weist auf seine Lehre und sein Evangelium hin in den Wendungen: *καθὼς παρελάβετε παρ᾽ ἡμῶν* (1 Th 4, 1 vgl. 2, 13), *τὴν παράδοσιν, ἣν παρελάβετε* (2 Th 3, 6); er warnt die Galater: *εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται, παρ᾽ ὃ παρελάβετε, ἀνάθημα ἔστω* (G 1, 9) und sagt, daß er sein Evangelium nicht *παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβεν* (G 1, 12); er ist dankbar, daß die ihm unbekannten Christen in Rom der überlieferten christlichen Lehre gehorsam gewesen sind: *ὑπηκούσατε . . ., εἰς ὃν παρεδόθητε . . .* (R 6, 17). Paulus folgt also dem nt.lichen Gebrauch (vgl. bes. Lk 1, 2 AG 16, 4 2 P 2, 21 Jud 3), wenn er das Evangelium und die christliche Lehre als eine heilige Überlieferung betrachtet.

Diese früh eingebürgerte Gewohnheit hat ihre Wurzeln wohl nicht in den Mysterienreligionen,[3]) sondern im Judentum, analog den rabbinischen Wendungen קִבֵּל מִן (*παραλαμβάνειν*) מָסַר לְ (*παραδιδόναι*).[4]) Wie die Rabbiner vor ihnen (vgl. Mk 7, 13), so stützen

---

[1]) Vgl. Fr. Büchsel, ThWB II 173 ff.

[2]) Lk 1, 2 weist hin auf das ganze Evangelium in der Wendung *καθὼς παρέδοσαν ὑμῖν*. Mk 7, 13 stellt Gottes Wort und menschliche Überlieferung gegenüber (d. h. die rabbinische Tradition): *ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν ᾗ παρεδώκατε*. So auch in AG 6, 14 *ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ὑμῖν Μωυσῆς*. Von den Geboten des Apostelkonzils heißt es *παρεδίδοσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα* (AG 16, 4); vgl. weiter 2 Pet 1, 21 Jud 3.

[3]) *παράδοσις τελετῆς, παραδοῦναι* [*παραλαβεῖν*] *τελετάς*, termini technici aus den Mysterien (vgl. A. Dieterich, Mithrasliturgie S. 53 f.; E. Norden, Agnostos Theos S. 289; F. Büchsel, ThWB II S. 174 Anm. 19), passen aber schlecht zu den offenen Lehren der Urgemeinde.

[4]) M. Aboth I 1: „Moses erhielt die Torah von Sinai und überlieferte sie

sich nun die ersten Christen auf eine feste Traditionskette über die Hauptlehren von Jesu Tod und Auferstehung.

Auch der sonstige Sprachgebrauch des Kerygmas[1]) weist darauf hin, daß es nicht eine Paulinische Schöpfung ist. *Κατὰ τὰς γραφάς* kommt sonst bei Paulus nicht vor, das Begräbnis (1 K 15, 4) wie auch die Wendung *οἱ δώδεκα* (V. 5) fehlen sonst bei Paulus. *Ἁμαρτία* steht bei Paulus gewöhnlich absolut und im Singular (50 mal) und kommt nur 6 mal[2]) im Plural vor mit dem Genetiv oder Pers.-Pronomen. Diese und ähnliche Beobachtungen haben Joach. Jeremias zu dem Ergebnis geführt, daß dieses Kerygma keine besondere Paulinische Formulierung sei. Jeremias geht aber weiter und sucht durch indirekte Anzeichen wahrscheinlich zu machen, daß dieses Kerygma Übersetzung eines aramäischen Textes sei.[3]) Jedenfalls bezeugen solche aramäischen Anklänge das hohe Alter dieses Textes und bieten einen Grund für die Vermutung, die Überlieferung stamme aus der palästinischen Gemeinde.[4])

Diese Beobachtungen sichern das Urteil, daß wir es hier mit einer echten, ungefälschten Überlieferung zu tun haben, die durch den gelegentlichen Gebrauch desto mehr Gewicht für unsere Betrachtungen gewinnt. Bei dem Inhalt brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten, da wir schon darauf hingewiesen haben, wie

---

Josua, Josua den Ältesten und die Ältesten den Propheten, und die Propheten überlieferten sie den Männern der Großen Synagoge."

Vgl. Dibelius, Formgesch. d. Ev. 2. Aufl. 1933 S. 20 Anm. 1; G. Kittel, Die Probleme d. paläst. Spätjudentums u. d. Urchr. 1926 S. 63 f.; A. Schlatter, Paulus, der Bote Jesu 1934 S. 320; J. Jeremias, Abendmahlsworte Jesu 1935 S. 72: J. Weiß, 1 Kor.-Komm. 283 f.

[1]) Vgl. J. Jeremias, a. a. O. S. 72 f.

[2]) 1 K 15, 3. 17 G 1, 4 R 7, 5 Kol 1, 14 Eph 2, 1.

[3]) z. B. das Wort *ὤφθη* statt *ἐφάνη* entspricht dem aramäischen Wort איתחמי, das die Doppelbedeutung, „er wurde gesehen" und „er erschien" hat; ebd. S. 73.

[4]) So K. Holl, Gesammelte Aufsätze II S. 46 ff. Dibelius meint, daß Paulus diese Formel in den dreißiger Jahren in Damaskus oder im syrischen Antiochien gelernt hat; daß aber Diasporajuden eine aramäische Formel in Übersetzung übernommen hatten, scheint ihm nicht recht glaublich. A. a. O. S. 18. W. Heitmüller (ZNTW 13 [1912] S. 331) meint, daß der Unterschied zwischen dieser dürftigen Formel und der reichhaltigen Spruchquelle (aus der palästinischen Gemeinde) zu groß sei. Das Kerygma müsse also aus der hellenistischen Gemeinde stammen.

Paulus den Schriftbeweis und das Verhältnis des Todes Jesu zur menschlichen Sünde[1]) in seiner Deutung verwendet.

§ 2. Das Herrenmahl (1 K 11, 23-26).

Ähnlich wie 1 K 15, 3 will Paulus auch hier nicht den Tod Jesu erklären, sondern Mißbräuche bei der Feier des Herrenmahls in der Gemeinde abstellen. Nachdem er daher das tadelnswerte Verhalten der Korinther geschildert und eine ironische Bemerkung darüber gemacht hat, fügt Paulus als autoritative und genügende Kritik die Absicht des Stifters in den Überlieferungsworten (1 K 11, 23—25) hinzu. Die Hinweise auf Christi Tod liegen in der Einleitung („in der Nacht, da er verraten wurde" 11, 23), in den Brot- und Kelchworten (11, 24—25) und in dem eschatologischen Gedanken, daß die Feier den Tod des Herrn, „bis daß er kommt", verkündigt (11, 26).

Das verwickelte Abendmahlsproblem[2]) läßt sich in drei Teile zerlegen. Die Frage nach der formalen Überlieferung (Beziehung zur Urgemeinde) und die Deutung des Todes Jesu im Herrenmahl sind für uns besonders wichtig. Dagegen nimmt das vielbehandelte Problem der Teilnahme oder des sakramentalen Charakters des Herrenmahles für unseren Zweck eine nebensächliche Stelle ein. Damit fällt ein sehr erheblicher Teil des Problems weg. Wir wollen zuerst die formale Echtheit der Paulinischen Überlieferung nach den vorhandenen Texten auf ihr Alter und ihre Beziehungen zueinander nachprüfen. Dies wird uns dann in den Stand setzen, die Paulinische Überlieferung inhaltlich mit der ältesten nichtpaulinischen Tradition zu vergleichen, um zu ermitteln, was Paulus (zur Deutung des Todes Jesu) aus der Urgemeinde übernahm. Es kommen hier in Betracht der Hinweis auf Christi Tod in den Brot- und Weinworten, die Stiftung einer *διαθήκη*, die Wendung „Für euch" und die eschatologische Richtung.

Beruft Paulus sich wirklich auf eine Gemeindetradition? Aus den feierlichen Worten: *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* (11, 23)

---

[1]) R 3, 25; 4, 25; 6, 6—10 G 3, 13 2 K 5, 19.

[2]) Vgl. A. Oepke, Ursprung und urspr. Sinn d. Abendmahls im Licht d. neuesten Forschung, Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung 59 (1926) 1—4; H. Huber, Das Herrenmahl im NT, Diss. Bern 1929; E. Lohmeyer, Vom urchr. Abendmahl I, Th. Rundsch. N. F. IX (1937) S. 168 ff.

und den vielen Einzelheiten läßt sich schwerlich beweisen, daß er sich auf eine unmittelbare Offenbarung[1]) beruft. Paulus will vielmehr sagen, daß diese Worte ihm überliefert wurden aus einer Tradition, die in einer ununterbrochenen Kette zurück zum „geschichtlichen" Herrn reicht.[2]) Was für die Wendung *παραλαμβάνειν—παραδοῦναι* in 1 K 15, 3 galt, gilt hier auch. Wir sind also nun berechtigt, die synoptische Tradition heranzuziehen, um die Beziehung zur Urgemeinde zu prüfen.

Von den drei synoptischen Überlieferungen (Mk 14, 22—24 Mt 26, 26—28 Lk 22, 15—20) ist der Lukastext ohne weiteres auszuschalten als ein schriftstellerisches Produkt des Evangelisten, das auf ältere Überlieferungen wie die des Markus zurückgeht.[3])

---

[1]) Der lose Paulinische Gebrauch von *ἀπό* liefert keinen zwingenden Grund für die Annahme, daß Paulus sich auf eine unmittelbare Offenbarung beruft, obwohl er *παρά* schon gebraucht, wenn er von menschlicher Autorität redet G 1, 12 1 Th 2, 13; 4, 1 2 Th 3, 6.

Es war schon das Urteil von P. Gardner, Origins of the Lords's Supper, London 1893, daß Paulus auf eine unmittelbare Offenbarung hinweist nach dem Beispiel der Visionen in den heidnischen Mysterien; vgl. R. Eisler, das letzte Abendmahl, ZNTW 24 (1925) S. 161 ff.

Die Meinung Lietzmanns, daß Paulus die Erzählung aus der Gemeindetradition kennt, aber daß ihm der Herr das wesentliche Verständnis dieser Geschichte offenbart hat (Messe und Herrenmahl 1926 S. 255), ist sehr zweifelhaft. Daß Paulus hier menschliche Tradition verwendet, widerspricht seinen Aussagen in G 1, 1. 11 ff. vgl. 2 K 5, 16 nicht; denn diese Bemerkungen betreffen das Evangelium (daß Jesus der Messias und Weltheiland sei) und nicht die *παράδοσις*. Vgl. J. Weiß, Komm. z. 1 K 11, 23.

[2]) So G. Kittel, Die Probleme d. paläst. Spätjudentums und das Urchr. S. 64; R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn 1934 S. 276; vgl. weiter H. Lietzmann, Messe u. Herrenmahl, Komm. z. 1 K 11, 23 ff.; J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu; M. Dibelius, Formgesch. d. Ev.; H. Huber, a. a. O.

[3]) Lk 22, 17—19a zeigt nur sprachliche Varianten zu den Markus- und Lukastexten. Die Wahl der nebensächlichen Ausdrücke *γέννημα* (22, 18) anstatt *καρπός* (das gewöhnliche LXX-Wort für פרי, vgl. 4 Reg 19, 29 Js 37, 30 Sach. 8, 12; Lietzmann, a. a. O. S. 215 f.) zeigt Abhängigkeit vom Markustext (14, 25). Nimmt man die Parallelstellen zu Mt und Mk weg, so bleibt nichts wesentlich Neues übrig. Dieser Abschnitt muß also ein schriftstellerisches Produkt auf Grund derselben Traditionen sein, die Markus verwendet hat.

Lk 22, 19b—20 ist offenbar ein Einschub aus derselben Überlieferung, die wir in 1 K 11, 25 haben (so J. Jeremias, a. a. O. S. 44, Anm. 2, mit einer Zusammenstellung der Vertreter dieser Meinung), mit einer ungeschickten Hinzufügung von Mk 14, 14 *ποτήριον . . . ἐκχυνόμενον* (vgl. 19 b *διδόμενον*).

Daß von den zwei übrigen die Überlieferung des Markus die ältere ist, liegt auf der Hand. Die literarischen Verbesserungen und Verdeutlichungen des Markustextes,[1]) sprachliche Verbesserungen,[2]) theologische Zusätze[3]) und liturgische Umgestaltung[4]) kennzeichnen den Matthäustext als eine spätere Form der Markusüberlieferung. Dagegen beweisen die Semitismen im Markustext sein höheres Alter (aufgezählt von J. Jeremias, a. a. O. S. 65 ff.). Die Beobachtung, daß der Markustext nicht ohne eine Naht in den Zusammenhang eingefügt ist,[5]) und daß das Herrenmahl in Markus (gegenüber Lukas) kein Passahmahl ist (trotz des Zusammenhangs 14, 12—16. 22. 25), beweist das hohe Alter dieser Überlieferung.[6])

Als älteste Texte kommen also der des Paulus (um 54 geschrieben und 49—50 der Gemeinde in Korinth überliefert) und

---

„Lukanisch ist eine solche Kompilation mit einer derartig groben stilistischen Ungeschicklichkeit nicht," meint J. Jeremias, a. a. O. S. 43; vgl. H. J. Cadbury, The Style and Literary Method of Luke, Cambridge 1919 S. 149.

M. Dibelius zeigt, wie der ganze lukanische Bericht einen Versuch darstellt, die Einsetzungsworte zu historisieren durch Einfügung in den Rahmen einer Passahmahlzeit (Passahmahl = 1. Passahlamm 22, 15—16; 2. Passahbecher 22, 17—18; Abendmahl = 3. Brotwort 22, 19; 4. Abendmahlsbecher 22, 20); Formgesch. d. Ev. S. 211.

Wie das Rätsel der kürzeren Texte in Kodex D und in der ältesten Itala zu lösen ist (vgl. J. Jeremias, a. a. O. S. 45 ff.), ist nicht unser Problem, da es sich hier im ganzen um eine dem Markus- und Matthäustexte gegenüber sekundäre Überlieferung handelt. Jedoch ist G. G. Monks, „The Lucan Account of the Last Supper" [Jour. Bib. Lit. XLIV 1925 S. 228 ff.] der Meinung, daß der längere Bericht der ursprüngliche sei, und historisch der Paulinischen Überlieferung ebenbürtig.

Es mag erwähnt werden, daß manche Forscher aus dem lukanischen Bericht eine ursprünglichere Form des Herrenmahles herausschälen. Uns scheint diese Theorie zu hypothetisch und verwickelt, um den einfachen Tatbestand der Überlieferungen gerecht zu werden.

[1]) *λαβὼν ὁ Ἰησοῦς* anstatt *λαβών* (26, 26), *τοῖς μαθηταῖς* anstatt *αὐτοῖς* (26, 26), *μεθ' ὑμῶν* (26, 29).

[2]) z. B. *δέ* anstatt *καί* (26, 26 vgl. 26, 29), *γάρ* in 26, 28, *δούς* anstatt *ἔδωκεν* in 26, 26.

[3]) *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* 26, 28, *πατρός μου* 26, 29.

[4]) *φάγετε* 16, 16, *πίετε* anstatt *ἔπιον* 16, 17.

[5]) *καὶ ἐσθιόντων* kommt in 14, 18 und dann wieder in 14, 22 vor. Vgl. R. Bultmann, Gesch. d. Syn. Trad. 2. Aufl. S. 285.

[6]) Ein Stück der ältesten Leidensgeschichte; vgl. M. Dibelius, a. a. O. S. 182

der des Markus (der kaum später als 49 [wegen seiner Semitismen und Kürze] sein kann). Ein Vergleich zeigt deutlich, daß beide Traditionen in den Hauptzügen übereinstimmen, aber nicht im griechischen Wortlaut:

Mk 14, 22 . . . λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας.
1 K 11, 2 ἔλαβεν ἄρτον . . . εὐχαριστήσας.
Mk ἔκλασεν καὶ . . . εἶπεν.
1 K ἔκλασεν καὶ . . . εἶπεν.
Mk τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.
1 K τοῦτο ἐμοῦ ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν . . .
Mk 14, 25 καὶ λαβὼν ποτήριον . . .
1 K 11, 25 ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον . . .
Mk εἶπεν . . . τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου.
1 K λέγων τοῦτο τὸ ποτήριον [ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι].
Mk τῆς διαθήκης.
1 K ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.
Mk (dazu) τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

Mk 14, 25 und 1 K 11, 26 sind nur in ihrem Hauptsinn zu vergleichen. Diese grundsätzliche Übereinstimmung zeigt, daß beide Texte auf einer gemeinsamen (aramäischen) Quelle fußen, d. h. auf der Tradition der Urgemeinde.[1]

Obwohl der Paulinische Text eine Reihe von Abweichungen aufweist, ist nicht anzunehmen, daß der Apostel selbst die Überlieferung umgeformt habe.[2] Hätte Paulus sich solche Autorität zugemessen, dann wäre es doch viel einfacher und ehrlicher, auf die eigene Predigt hinzuweisen, anstatt zu sagen: *ἐγὼ παρέλαβον!* Wir müssen auch damit rechnen, daß noch andere christliche Missionare in Korinth tätig waren. Als die klarste „Umformung" kommt der Wiederholungsbefehl in Betracht, er ist wohl eine spätere Weiterbildung.[3] Aber auf die Deutung des Todes Jesu hat er wenig Einfluß und ist selbst eine natürliche Folgerung

[1]) So J. Jeremias, a. a. O. S. 71; Lietzmann, a. a. O. S. 227; J. Finegan, Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu. Gießen 1934 S. 66 f.; M. Dibelius, a. a. O. S. 207.

[2]) So fast alle Vertreter der „religionsgeschichtlichen Schule" am Anfang des 20. Jahrhunderts. Lietzmann (a. a. O. S. 225) meint, daß Paulus der Schöpfer des „hellenistischen Typs" des Herrenmahls sei.

[3]) So Lietzmann, Komm. z. St.; J. Jeremias, a. a. O. S. 58, Anm. 4 (Zusammenstellung der Vertreter dieser Meinung).

aus dem Sinn der Matthäus- und Markustexte;[1]) denn diese wollen, obwohl sie es nicht ausdrücklich sagen, das Urbild des in ihren Gemeinden gefeierten Mahles schildern. Die andere Hauptabweichung, die umständliche Redeweise bei den Kelchworten, kann aus Rücksicht auf eine mögliche Mißdeutung des Herrenmahls als Blutgenuß geformt worden sein.[2]) Die eigenartige sakramentale Wertung des Herrenmahls bei Paulus kommt hier für die Deutung des Todes Jesu nicht in Betracht. Diese Abweichungen sind aber wohl möglich trotz einer gemeinsamen Quelle, besonders da die Herrenmahlsworte des 2. Jahrhunderts noch stark voneinander abweichen.

Es ist möglich, Beweise für ein höheres Alter der Tradition bei jedem von beiden Texten zu bringen. Dieses Problem ist aber für uns nicht wesentlich, da das Verhältnis zwischen Paulus und Markus kein literarisches ist. Wichtig für unsere Untersuchung ist die Bestätigung, daß der Markustext eine zuverlässige Überlieferung bietet, die in die ersten christlichen Gemeinden zurückreicht, und daß der formale Vergleich die Echtheit der Paulinischen Tradition für uns stützt. Die Vermutung ist kaum zu kühn, daß Paulus dieselbe Überlieferung wiederholt, die er in der antiochenischen Gemeinde um 40 (AG 11, 26) als die übliche kennengelernt hatte.[3])

Ein inhaltlicher Vergleich der zwei Überlieferungen zeigt, daß in den Brotworten und auch in den Weinworten kein wesentlicher Unterschied für die Deutung des Todes Jesu besteht, obwohl die letzteren nicht wörtlich übereinstimmen. Beide weisen auf Christi Tod hin (das gebrochene Brot, das den Jüngern bzw. der Gemeinde hingegeben wird = Christi Leib, der in den Tod hingegeben

---

[1]) R. Otto weist darauf hin, daß in heidenchristlichen Kreisen solch ein Wiederholungsbefehl notwendig war, weil sie den zugrunde liegenden jüdischen Ritus nicht kannten, a. a. O. S. 276.

[2]) J. Jeremias, a. a. O. S. 60; vgl. G. Dalman, Jesus-Jeschua S. 147; T. H. W. Maxfield, The Words of Institution. Cambridge 1933 S. 20.

[3]) J. Jeremias, a. a. O. S. 74; vgl. R. Otto, a. a. O. S. 277; Paulus Abendmahlsbericht ist „längst fertiges, längst streng rituell formuliertes Traditionsgut". Um den nichtpaulinischen Ursprung dieser Überlieferung zu stützen, weist Jeremias auf den Gebrauch von *ἀνάμνησις ὁσάκις*, *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* (*μετά* mit dem inf. subst. kommt sonst bei Paulus nicht vor), *κύριος Ἰησοῦς* als nichtpaulinisch hin.

wird oder war; und die rote Farbe des Weines = Christi Blut, das seinen Tod bedeutet, weil das Blut und damit die Seele außerhalb des Leibes ist, vgl. Gen. 49, 11 Wein = Traubenblut). In beiden Berichten wird dies in den Worten des Herrn selbst ausgesprochen und deutet ohne Zweifel auf den Tod des „geschichtlichen" Jesus hin. Daß der Tod Christi in der Mitte der Feier steht,[1]) zeigt nicht nur die Stellung in der Passionsgeschichte bei den Synoptikern, sondern beweisen auch die Worte bei Paulus in 1 K 11, 26.

Beide Berichte knüpfen die Stiftung eines Bundes an den Wein, d. h. an Jesu Tod, obwohl die Texte hier im Wortlaut voneinander abweichen. Wir müssen es als willkürliche Exegese betrachten, wenn man das Problem (die hier vorliegende Deutung des Todes Jesu durch Streichung des Wortes *διαθήκη* aus dem ursprünglichen Bericht) abweist, weil der Ausdruck als Paulinisches Gut anzusehen sei.[2]) Die

---

[1]) Fr. Spitta meint, das Abendmahl sei einfach eine Vorwegnahme des Messiasmahls; es könne unmöglich auf Jesu Tod gedeutet werden. Zur Gesch. u. Lit. d. Urchr. Bd. I Göttingen 1893 S. 284.

[2]) So haben z. B. W. Wrede (ZNTW 1900 S. 69 ff.), G. Hollmann (a. a. O. S. 135 ff.), W. Heitmüller (RGG 1. Aufl. I Sp. 20 ff.), K. Völker (Mysterium u. Agape 1927 S. 27) *διαθήκη* aus dem historischen Bericht gestrichen. Konsequent schreibt Hollmann diese Zutat dem Apostel Paulus zu (a. a. O. S. 135 f.).

Der stärkste Einwand ist aber nicht die Auffassung des „historischen Jesus und seiner Lehre", sondern die Tatsache, daß es in der jüdischen Literatur kein Ersatzwort für das hebr. „b'rith" gibt, abgesehen von den späteren Targumen (vgl. J. Behm, ThWB II S. 127 ff.; G. Dalman, a. a. O. S. 146 ff.). Dalman hat es wahrscheinlich gemacht, daß das aramäische Wort קְיָם, „Verordnung", „Satzung", das unverbrüchliche „Aufgerichtete" verwendet wurde, und definiert *διαθήκη* also als „Abmachung" (Jesus-Jeschua 1922 S. 149, „q^{e}jama" kommt schon in Dan 6, 8 vor, auch in den Targumim und in der Peschitto für Bund, zu Ex 24 und Jer 31).

Dagegen vertritt Zahn die Meinung, daß das Lehnwort דיתקא in das Hebräische und Aramäische übergegangen war und auch als Bund im at.lichen Sinn gebraucht war (vgl. Zahn, Mt 4. Aufl. S. 697 A. 53; vgl. weiter Gen r 59, 11 u. 24, 10; Lev r 19 zu 15, 25; j. Sanh..20c 50; j. Ber. 9b, j. B. M. 8a, 51 f.; J. Behm, ThWB II 128, 15 ff.; StrB III 545); eine unwahrscheinliche Annahme (vgl. Lohmeyer, Diatheke 1913 S. 30 ff.).

Dalman gibt zu, daß der Versuch, ein aramäisches Grundwort zu finden, um die Bedeutung von *διαθήκη* festzustellen, eher zum Ergebnis führt, daß das Wort ein Zusatz sei.

Autorität des Markustextes (vielleicht 10—20 Jahre nach Jesu Tod formuliert) und der übrigen drei Texte ist nicht so leicht umzustoßen.[1]) Wir schließen uns dem Urteil von D. Plooj an: „Het woord ‚diatheke' liegt soo vast, niet allein in de synoptische en Paulinische Avondmaalstraditie, maar in het geheele NT verankerd, dat hat gebruik daarvan door Jesus bij het laatste Avondmaal met sijn discipelen ontwijfelbar mag geacht werden." („Novum Test. Regnum aeternum" [Rede] Utrecht 3. Okt. 1932, zitiert von Lohmeyer, Th. Rundsch. 1937 S. 182, vgl. Lohmeyer, Diatheke 1913 S. 154).

Für die Markusüberlieferung (wie auch für die des Paulus) hängt die Bedeutung von *διαϑήκη* von dem Verhältnis zum AT ab. Die Wendung bei Markus: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαϑήκης* ist eine deutliche Parallele zu Ex 24, 8: *Ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαϑήκης*. Der at.liche Sinn aber schließt die Bedeutung des Koinewortes („Testament") aus.[2]) Der allgemeine at.liche Sinn des Wortes bei den Synoptikern bestätigt diese Folgerung (vgl. Lk 1, 72 = Abrahamverheißungen, AG 3, 25 = Abrahambund, Gen 22, 18). Die in Jesu Tod gestiftete *διαϑήκη* ist also, wie der

---

Wir bemerken noch, daß in Justin apol. I 66 und in der Hippol. Kirchenordnung 1 (Lietzmann, Komm. zu 1 K 11, 23, vgl. Hauler, Didasc. apost. S. 107) eine Beziehung zum Bund oder zum Neuen Bund fehlt. Trotzdem wird der Wiederholungsbefehl, wie bei Paulus, ausdrücklich erwähnt, und Züge von den synoptischen Überlieferungen sind auch dort enthalten!

K. Völker kommt zu dem Ergebnis, daß diese Wendung die Widerspiegelung der Ausdeutung der heilsgeschichtlichen Wirkung des Todes Jesu durch die Urgemeinde sei, und daß Jesus kaum diese „juristisch-kultische Ausdeutung" seinem bevorstehenden Tod habe geben können (a. a. O. S. 27 u. 42).

J. Behm meint aber, „von dem *διαϑήκη*-Wort Jesu aus werde es erst voll verständlich, wie Paulus und Hebräer dazu gekommen sind, den Begriff *διαϑήκη* in den Mittelpunkt ihrer theologischen Geschichtsbetrachtung zu stellen". ThWB II 137.

[1]) Jesus muß wohl seinen Tod mit mehr Worten gedeutet haben, als der liturgische und stilisierte Bericht uns übermittelt. Wir haben keinen Anlaß, zu meinen, daß er sein „Blut" anders gedeutet hat, und dann, auf Grund eines Torsotextes in Lukas (dem man also größeres Alter zuschreibt), die ganzen Kelchworte zu streichen und in dem unsicheren Gebiet von Konstruktionen (wie die von Wellhausen oder Spitta) etwas anderes zurechtzulegen.

[2]) Wie A. Deißmann, L. v. O. 4. Aufl. S. 286 meint; vgl. W. J. Moulton, Dict. Apost. Ch. I S. 261 ff., Vocabulary (unter *διαϑήκη*); Cremer-Kögel, a. a. O. S. 1062.

Sinai- und Abrahambund, eine Willenskundgebung Gottes, eine „Verfügung ..., durch die er das Verhältnis zwischen sich und den Menschen gemäß seiner Heilsabsicht gestaltet" (vgl. J. Behm, ThWB II 137, Lohmeyer a. a. O. S. 96). Sie ist korrelat zur *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Behm, a. a. O. S. 139). Eine Alternative, Bund oder Testament, aufzustellen, ist ein Mißverständnis. „Bund" im Sinne einer *συνθήκη* ist ausgeschlossen, aber *διαθήκη* im Sinne einer „Verfügung" deckt den ganzen Sinn des Wortes nicht.

Im Markustext wird die *διαθήκη* in Jesu Blut durch das kleine Wörtchen *μου* dem Sinaibund gegenübergestellt und gewinnt dadurch einen höchst prägnanten Sinn.[1]) Wie der Mosaische Bund Blut verlangte, so auch die in Jesu Tod gestiftete „Heilsordnung". Warum das Blut notwendig war, wurde im AT nicht als ein Problem empfunden; die Rabbiner aber sagten, daß dieses Bundesblut am Sinaiberg das Volk entsühnte.[2]) Es folgt daraus, daß Jesu Tod Sühnekraft besitzt, um die Gemeinschaft des Neuen

---

[1]) H. Huber (a. a. O. S. 46), lehnt eine Beziehung zu Ex 24, 8 Jer 31, 31 glatt ab. Aber gerade diese Beziehung macht die *διαθήκη* zu etwas mehr als einer bloßen persönlichen Verfügung des Herrn (d. h. das Wiederholen des Herrenmahls).

Es ist besonders energisch von J. Jeremias vertreten worden, daß diese Worte auf Sach 9, 11 anspielen: *καὶ σὺ ἐν αἵματι διαθήκης σου ἐξαπέστειλας δεσμίους σου ἐκ λάκκου οὐκ ἔχοντας ὕδωρ*, und daß Jesu „Bundesblut" analog dem Passahblute bei dem Exodus sühnt (a. a. O. S. 80 ff.; auch G. Dalman, a. a. O. S. 152 f.). Als Stützen werden zwei Targumstellen aufgeführt, Targ. Sach. 9, 11; Melch Ex 12, 6; Par Beth Aleph, Abschn. 5. Die „wasserlose Grube" ist Ägypten, und nach den Rabbinen hatte das Passahblut im Exodus Sühnekraft (vgl. J. Jeremias, a. a. O. S. 81; Dalman, a. a. O. S. 114). Jeremias deutet das Herrenmahlwort also so: „Wie Gott in Ägypten um des Bundesblutes willen sein Volk verschonte und ihm in der Verschonung seine Vergebung erwies, so will er abermals verschonen und vergeben — um des Bundesblutes willen, das Jesus darbringt." A. a. O. S. 82.

Wohl ergibt dieses einen guten Sinn; aber wir können diese Deutung nicht annehmen. Die Bezeichnung des Passahblutes als Bundesblut ist vereinzelt und war keineswegs allgemein selbstverständlich. Sogar in Lev. r zu Lev 15, 25 (von Jeremias zitiert) wird Sach 9, 11 mit Hilfe von Ex 24, 8 gedeutet. Dagegen im NT wird immer, wo der Bund mit *αἷμα* verbunden ist (Hebr 9, 20; 10, 29; 13, 10 außer Mk 14, 24 Mt 26, 28), Bezug auf Ex 24, 8 genommen. Wir können damit rechnen, daß Ex 24 allgemein bekannt war.

[2]) Targ. Onkelos zu Ex 24, 8; Targ. Pseudo-Jonathan S. 142 (ed. Ginsberger, Berlin 1903); vgl. J. Jeremias, a. a. O. S. 79.

Bundes für die sündige Menschheit möglich zu machen. Keimhaft liegt hier der Sühne- und Opfergedanke als Deutung des Todes Jesu vor, aber freilich bleibt es nur eine starke Vermutung, daß dies allein die wahre Bedeutung dieser Worte sei.[1]) Auf jeden Fall ist sicher, daß hier auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu hingedeutet wird.

Die enge Verbindung zwischen „Blut" und „Bund" bei Markus macht eine Anspielung auf Jer 31, 38 unsicher; denn vom Blut, das bei dem Neuen Bund ausgegossen werden sollte, sagt die Jeremiasstelle nichts, sondern nur, daß Gott ihn ins Herz schreiben werde. Auch das „für viele" entspricht der Jeremiasstelle nicht, denn dort handelt es sich um das Haus Israel.

Wenden wir uns nun der Paulinischen Überlieferung zu, so finden wir hier, daß die Bedeutung von *διαθήκη* ebenfalls vom AT (bzw. LXX) bestimmt worden ist.[2]) Der Hauptunterschied von der Markusüberlieferung besteht in dem Worte *καινή*. Neu gegenüber Markus ist der Gedanke nicht; denn, wie wir bemerkt haben, enthält das Wort *μου* den Gedanken, daß der Alte Bund durch den Neuen ersetzt worden ist. Wir haben schon gesehen, wie Paulus diesen Gedanken weiter ausführt in der Gegenüberstellung von „Evangelium" und „Gesetz". Mit dieser Wendung spielt Paulus auf Jer 38 (31), 31 an und kann damit bei der Rezitierung dieser Herrenmahlsworte kaum dem Gedanken der Vergebung der Sünden[3]) und der neuen Gottesgemeinschaft (38, 34) entgehen. Aber der Gedanke, daß hauptsächlich die Sünde den Eintritt in die neue *διαθήκη* unmöglich macht, kann in der Wendung „Bundes-

---

[1]) J. Behm lehnt beide Deutungen, Sühne und Opfer, ab, a. a. O. S. 466, 4 ff. 174, 23 ff.

[2]) Vgl. oben S. 146 *διαθήκη* in G 3, 15 ff. R 11, 27; 9, 4 Eph 2, 12 2 K 3, 6 ist von der LXX bestimmt. Das Wortspiel in G 3, 15 f. macht es deutlich, daß Paulus sich des Unterschieds zwischen dem hellenistischen Testament und dem LXX-Bund bewußt war (der Vergleichspunkt ist die unverbrüchliche Geltung der *διαθήκη*). 2 K 3, 6 ff. faßt den ganzen Heilsweg des mosaischen Gesetzes auf als den „Alten Bund", mit der Herrlichkeit des Neuen Bundes (Erfüllung von Jer 31, 31 in Christo) unvergleichbar. Besonders an dieser Stelle und in der Allegorie in G 4, 24 wird die *διαθήκη* bestimmt als eine Tat Gottes allein. So wird Paulus auch 1 K 11, 25 verstanden haben.

[3]) Vielleicht ist der Zusatz bei Matthäus „zur Vergebung der Sünden" eine Auswertung der Jeremiasverheißung.

blut“ und in der Anspielung auf das Opferblut in Ex 24 auch bei Markus vorhanden sein. Die weitere Entwicklung der Tradition bei Matthäus und Paulus in dieser Einzelheit macht das deutlich, was man schon aus der kürzeren Markusform folgern kann.

Die Sühnekraft des Todes Jesu wird in dem zweiten Teil des Kelchwortes bei Markus angedeutet: *τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν*. In dieser Hinsicht paßt diese Wendung auf das Kelchwort viel besser als zu dem Brotwort, wie bei Paulus: *τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ἡμῶν*.[1]) In beiden Texten aber wird auf Jesu Tod hingewiesen, so daß der Unterschied (aus liturgischen und rhythmischen Gründen erklärlich) für unsere Untersuchung nicht wesentlich ist.

Nach Markus kommt Jesu Tod den *πολλοί* zugute, aber nach Paulus *ὑμῖν*, was eine Anpassung an die Gemeindefeier ist. Wiederum spüren wir hier eine leise Umgestaltung; denn die Markustradition enthält noch einen Anklang an Jes 53, 12.[2]) Vielleicht war die Anspielung auf Jes 53 in der Paulinischen Gemeinde schon selbstverständlich, so daß das *ὑπὲρ ὑμῶν* leicht hinüber zu den Brotworten wandern konnte (besonders, weil es liturgisch schlecht zum Wort von der neuen *διαθήκη* paßte, vgl. die ungelenke Zusammenfügung bei Lukas). Die „vielen“ bei Markus sind dasselbe wie „alle“ nach semitischer Sprachgewohnheit,[3]) und wenn man die Anspielung auf Jes 53 zuläßt, sind die „vielen“ die Völker, Juden und Heiden, nach der vorchristlichen Deutung von Jes 53.[4])

---

[1]) Die Wendung *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* bei Paulus kann jünger als der Markustext sein, weil sie einer aramäischen Grundlage entbehrt und im Griechischen außerordentlich hart ist. Vgl. J. Jeremias, a. a. O. S. 58. Dagegen ist das *τὸ ἐκχυννόμενον* ein Semitismus, a. a. O. S. 60, ein Zeichen, daß Markus älter ist.

[2]) Jes 53, 12 *διὰ τοῦτο αὐτοῦ κληρονομήσει πολλοὺς . . . ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν*. „Ohne Bezugnahme auf Jes 53, 12 . . . wäre der Ausdruck *πολλῶν* im Deutewort Jesu nicht entstanden.“ Dalman, a. a. O. S. 156, vgl. S. 159.

[3]) In den semitischen Sprachen, wie J. Jeremias zeigt, kann „viele“ auch „alle“ bedeuten; vgl. Mt 10, 45 1 Tim 2, 6. In R 5, 12—19 wechselt *πολλοί* mit *πάντες*. Für das rabbinische Denken war dieser Gedanke „für alle“ unerhört; vgl. Mekh Ex 21, 30 (von Jeremias, a. a. O., zitiert). „Für die Völker (Heiden) gibt es kein Lösegeld (Gott gegenüber) . . . denn der Heilige gibt die Völker der Welt . . . zur Sühne an ihrer (der Israeliten) statt dahin . . .“ Jes. 43, 3).

[4]) Vgl. J. Jeremias, a. a. O. S. 84, der auf vorchristliche Deutungen von II Jes, wo Juden und Heiden gemeint sind, Aeth Hen 46, 4—5; 48, 8; 55, 4; 62, 1. 3. 6. 9; 63, 1—11 und Sap Sal 5, 1—23 vgl. 2, 19—20 hinweist.

Wenn Paulus diese Überlieferung umgeformt hätte, wäre es merkwürdig, daß diese Anspielung bei ihm, dem Heidenmissionar (2 K 1, 11), fehlt.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß die zwei Überlieferungen in den wesentlichen Grundgedanken übereinstimmen, nämlich daß Jesu Tod das Heil irgendwie vermittelt, daß es anderen zugute kommt (wobei der Stellvertretungsgedanke vorliegen mag, besonders in Hinsicht auf die Opfer- und Sühneanspielungen im Markustext und allgemein bei Paulus). Durch eine kaum merkbare Verschiebung ist der Anklang an Jes 53 dem Paulustext verlorengegangen und auch die sinngemäße Anknüpfung an das Blut. Doch enthalten die prägnanten Worte der Markusüberlieferung alles, was man mit größerer Sicherheit aus Paulus herauslesen kann, die Sühnekraft des Blutes Jesu und die allumfassende Geltung seines Todes.

Eine eschatologische Orientierung schließlich ist in allen vier Berichten zu finden, aber zwischen Paulus und Markus herrscht hierin keine wörtliche Übereinstimmung. Paulus sagt kurz: *ὁσάκις . . ., ἄχρι οὗ ἔλθῃ* (1 K 11, 26), Markus aber bildlich und ausführlich: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ* (14, 25). Auch der Lukastext (22, 15—16, 18) verwendet das Bild von einem eschatologischen Festmahl im Reiche Gottes. Diese Teile gehören wohl zu den ursprünglichen Teilen des Lukasberichtes.

Bei Paulus fehlen diese Worte Jesu und der chiliastische Zug des Markus gänzlich. Er deutet das Herrenmahl ganz soteriologisch und läßt, wie auch sonst, die Hinweise auf ein messianisches Mahl (wie in Mt 8, 11. 21 ff. Lk 14, 16 ff.; 22, 29 f. Apok 19, 9)[1]) weg. Es bleibt bei Paulus nur das einfache Warten der Gemeinde übrig.

Doch hinsichtlich der Deutung des Todes Jesu besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Überlieferungen (vielmehr nur in ihren eschatologischen Hoffnungen und Vorstellungen). Beide setzen den Tod Christi in einen eschatologischen Rahmen; beide,

---

[1]) Vgl. Jes 25, 6; 65, 13 Ps 23, 5 Prov 9, 2. 5. Für Belegstellen für das messianische Mahl im Spätjudentum vgl. Fr. Spitta, a. a. O. I S. 270.

die palästinensische und die Paulinische Gemeinde, beziehen ihre eschatologischen Erwartungen auf Jesu Tod. Die eschatologische Deutung des Todes Jesu, die eine so wichtige Rolle bei Paulus spielt, ist durch diese keimhaften Ansätze in der Urgemeinde im wesentlichen als berechtigt erwiesen.

Zweites Kapitel.

Hauptzüge der Deutung des Todes Jesu in der Apostelgeschichte und in den synoptischen Evangelien.

§ 1. Die Deutung des Todes Jesu nach der AG.

Der Mangel an unmittelbaren persönlichen Zeugnissen aus der Zeit der Urgemeinde vor Paulus macht es sehr schwierig, festzustellen, wie die Urgemeinde den Tod Jesu deutete. Gegenüber dem klaren (obwohl fragmentarischen) Zeugnis der Paulinischen Briefe haben wir in der AG nur dürftige Angaben, deren Geschichtlichkeit für die Urgemeinde sehr umstritten ist. Es ist auch fraglich, ob die paar Stellen im Markusevangelium, die sich auf Jesu Tod beziehen, nicht schon von den kirchlichen Anschauungen der späteren Zeit umgestaltet worden sind. Es gilt also, die Angaben dieser Quellen mit äußerster Vorsicht nachzuprüfen und die Ergebnisse nur auf die sichersten Stellen zu stützen. Wir wenden uns zuerst den Angaben in der AG zu, dann den synoptischen Evangelien, insofern sie Licht auf die Lehre der Urgemeinde werfen. Auf Grund dieser Hinweise wollen wir zuletzt das Ergebnis mit der Paulinischen Deutung vergleichen.

Es erscheint hier nicht erforderlich, das Problem der Geschichtlichkeit der AG in allen Einzelheiten aufzurollen. Wir setzen also voraus, daß das Folgende als gültig angenommen werden kann: Die AG stammt aus der Zeit um 80,[1]) 30 Jahre nach der Tätig-

[1]) Der terminus ad quem ist mit der Verbreitung der Paulinischen Episteln um 90—120 gegeben. Daß der Verf. die Paulinischen Briefe gebraucht hat, ist nicht glaubwürdig angesichts des Problems, warum oder wie er dazu gekommen wäre, wichtige Tatsachen aus den Briefen in der AG wegzulassen. Die Ähnlichkeiten (AG 9, 25 mit 2 K 11, 33; AG 13, 33 mit R 1, 4; 6, 9 und AG 9, 21 mit G 1, 13. 23) genügen nicht, um das Gegenteil zu beweisen. Der Ansicht Harnacks, daß die AG in den 60er Jahren geschrieben wurde, ist schwerlich beizu-

keit des Apostels in Korinth und beinahe 50 Jahre nach den Anfängen der Urgemeinde. Der Verfasser hat auch das Lukasevangelium zusammengestellt (was den geschichtlichen Wert der AG erhöht), war aber nicht Lukas, der Arzt und der Begleiter des Paulus.[1]) Dies beweist keineswegs die Ungeschichtlichkeit der AG; denn offenbar hatte der Verfasser gute Quellen vor sich, aus denen er die vielen Einzelheiten über die Reisen und die Arbeit des Paulus schöpft.

Der Verfasser selbst sagt (Lk 1, 2—3), daß er verschiedene Quellen benutzt hat, wie schon die Widersprüche zwischen AG 15 und G 2 andeuten. Doch hat er diese Quellen so verarbeitet, daß man trotz der Bemühungen mancher Forscher um die Jahrhundert-

---

pflichten, weil das Lukasevangelium auf die Zerstörung Jerusalems zurückblickt (21, 20 ist eine Änderung von Mk 13, 14; Mt 24, 15; Lk 10, 43 weist offenbar auf dieses Ereignis hin). AG 5, 36 f. scheint auf Josephus (Antiqu. 20, 97 [94 n. Chr.]) zurückzugehen; aber der Verfasser kann es ebensogut von einer dritten Quelle genommen haben. (So Feine-Behm, Einl. i. d. NT 1936; H. Windisch, Beginnings I 2 S. 312.) Im übrigen ist der Verfasser an Punkten unabhängig, wo eine Beziehung zu Josephus eher zu erwarten wäre, wenn er die Antiqu. wirklich kannte.

[1]) Die kirchliche Tradition zeugt einstimmig für Lukas als Verfasser der AG und Harnack hat starke sprachliche Beweise zusammengetragen (Beitr. z. Einl. i. d. NT I II IV. Neue Untersuchungen zur AG 1911). Es ist aber unmöglich, einen sicheren sprachlichen Beweis zu bringen dafür, ob Lukas Quellen benutzte oder selbständig schrieb (z. B. in den „Wir"-Abschnitten; vgl. H. J. Cadbury, Beginnings I 2 S. 162—65).

Entscheidend ist also der inhaltliche Beweis, den ein Vergleich mit dem Paulinischen Briefen bietet. Widersprüche in Einzelheiten (bes. AG 15 und G 2) und die nicht recht passende Darstellung der Theologie und des Werkes des Paulus machen es recht unglaubwürdig, daß Lukas, der Begleiter des Paulus, die AG verfaßte (vgl. H. Windisch, Beginnings I 2 S. 348). Wäre Lukas der Verfasser, dann sollte man doch mehr aus den Synoptikern bei Paulus erwarten! Die Annahme, daß Lukas die AG verfaßte, macht verwickelte Erklärungen notwendig, um die Widersprüche zu beseitigen, die immer einen Schatten auf die Ehrlichkeit entweder des Lukas oder des Paulus werfen.

H. J. Cadbury hat die Hypothese von Hobart, Zahn und Harnack, daß die Terminologie auf einen Arzt als Verfasser hinweist (d. h. Lukas), überzeugend widerlegt. „The language of Ctesias the physician is no more medical than that of Xenophon the soldier and historian, and the language of Luke-Acts cannot be used to prove that the author was a physician." The Style and Lit. Method of Lk. I, Harv. Theol. St. VI 1919 S. 51; vgl. J. Bibl. L. 45 (1926) S. 190 ff.

wende[1]) nicht genügende sprachliche und stilistische Zeichen herausfinden kann, um eine genauere Quellenscheidung durchzuführen. Gewisse Unebenheiten, konkrete Einzelheiten, Namen und Dubletten[2]) lassen erkennen, daß diese Quellen, zum Teil wenigstens, schon eine schriftliche Form erreicht hatten. Wir dürfen daher annehmen, daß der Verfasser nicht ganz aus seinem Kopf geschrieben hat (vgl. J. Weiß, Urchr. S. 7). Es fehlt auch nicht an Anzeichen, daß die erste Hälfte der AG, besonders Kap. 1—5, sich von der übrigen Schrift abhebt und eigentümliche palästinensische Färbung aufweist, was ja auf besonders alte Quellen hindeutet.[3]) Zu Kap. 3 bemerkt K. Lake: „It is more probable here than anywhere else that we are dealing with traces of a written Greek document underlying Acts in the same way as Mark and Q underlie the Lucan Gospel" (Dict. Ap. Ch. I, 23).

Vor allem wäre es bei den Reden wichtig, wenn wir Beweise für ihren geschichtlichen Wert finden könnten, weil nur sie Aussagen über den Tod Jesu enthalten. Bei einer solchen Nachprüfung kommt aber wenig Positives heraus, höchstens vielleicht, daß die Reden in AG 2, 14—36; 3, 12—26; 4, 24—30; 7, 51—53 höheren geschichtlichen Wert für unsere Untersuchung besitzen.[4])

[1]) B. Weiß, Einleitung in das NT 1886; Ph. Spitta, Die AG, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert 1891; J. Wellhausen, Nachr. d. Königl. Ges. d. Wiss. z. Göttingen 1907; A. v. Harnack, AG 1908; C. C. Torrey, The Composition and Date of Acts, Harv. Th. St. I 1916 (vgl. die Kritik von Burkitt, J. Theol. Stud. XX 1919).

[2]) 2, 13 = 4, 31; 1, 14—36 = 3, 1—26; 2, 37—41 = 4, 4; 1, 42—47 = 4, 34—35.

[3]) AG 6 stammt nicht aus denselben schriftlichen Quellen wie AG 1—5, da es mit dem allgemeinen Gebrauch von *μαθητής* im Sinne von Christen anfängt, wofür 1—5 kein Beispiel liefern. Man kann auf ein paläst. Gepräge schließen, weil Kap 1—5; 9, 31—11, 18; Kap. 12 und 15 von der hellenistisch-paulinischen Bewegung unberührt sind; vgl. J. Weiß, a. a. O. S. 7.

H. J. Cadbury, in Anlehnung an C. C. Torrey, geht dann so weit, daß er AG 1, 1—5, 42 aus zwei aramäischen schriftlichen Quellen herleitet (Beginnings I 2 S. 145 ff. 171 f.).

[4]) Es kommen für die Deutung des Todes Jesu in Betracht: a) aus der Pfingstrede 2, 23—28; b) aus der Tempelrede des Petrus 3, 13—15; c) aus der Apostelrede vor dem Synhedrion, nach der Heilung des Lahmen 4, 10—12; d) aus dem Danksagungsgebet 4, 25—28; e) aus der 2. Apostelrede vor dem Synhedrion 5, 28—31: f) aus der Stephanusrede 7, 51—53; g) aus der Philippuspredigt an den Äthiopier 8, 32—33; h) aus der Petrusrede vor Cornelius 10, 39 ff.

Es sprechen aber entscheidende Gründe gegen die Annahme, daß die Reden geschichtliche Berichte sind. Auch wenn der Verfasser Quellen benutzt hat, sogar aramäische Quellen, besagt das nicht,

---

Das Lukasevangelium zeigt uns, daß der Verfasser die „Reden" Jesu nicht frei komponiert hat. H. J. Cadbury geht auf diese Frage ein (Beginnings I 2 S. 112 ff.) an Hand eines interessanten Beispiels aus der eschatologischen Rede Lk 21, 7—36. Wenn man diese für sich selbst untersucht, könnte man leicht zu dem Ergebnis kommen, daß sie vom Verfasser Jesus in den Mund gelegt wurde. Doch ist die „Rede" wirklich eine Wiedergabe von Mk 13, 3—37. Auch wenn der Stil lukanisch ist, so ist der Sinn der ganzen „Rede" derselbe wie der des Grundtextes in Markus! Immerhin ist die Rede in Lk 4, 18—21 eine Erweiterung eines Spruches in Mk 6, 4, und die Lieder in Lk 1—2, meint Cadbury, sind Dichtungen des Verfassers.

Daß Quellen den Reden zugrunde liegen, ist wohl möglich. Der größte Teil des Beweises für eine aramäische Quelle, den Torrey bringt, stammt aus den Reden in AG 1—5 (er meint z. B., daß AG 3, 16 aus der Tempelrede des Petrus, sowie auch 7, 35 aus der Stephanusrede, am besten als Fehlübersetzungen des urspr. Aramäischen, erklärt werden können). Die Zeichen, daß eine zweite Tradition sich zwischen 6, 8—11 und 7, 54—8, 1 eingeschoben hat (d. h. daß der Tod des Stephanus von dem Synhedrion befohlen und nicht ein „Lynchmord" war), weist auf eine schriftliche Vorlage hin; vgl. H. J. Cadbury, Beginnings I 2 S. 150; H. Wendt, Komm. z. AG 7, 51—53: Nur auf Grund eines schriftlichen Quellenberichtes „. . . wird es verständlich, daß der Gesichtspunkt, der bei dem Geschichtsberichte in der Rede tatsächlich der in erster Linie leitende war, so wenig hervortritt". „Die Stephanusrede weicht in Denkart von der AG völlig ab und ist unlukanisch in ihrem ganzen Inhalt" (Feine-Behm, a. a. O. S. 82; vgl. Mundel, ZNTW 20 (1921) S. 133 ff.).

Weitere inhaltliche Zeugnisse für das hohe Alter dieser Reden im ersten Teil der AG bietet die Bezeichnung παῖς im Danksagungsgebet (4, 24—30) und in der Tempelrede (2, 14—36) und ebenso die „adoptianistische" Christologie in der Pfingstrede (2, 14—36).

Auf diese Weise ist K. Lake zu der Meinung gekommen: „Peter's speech . . . is in some ways one of the most archaic passages in the NT." Dict. Ap. Ch. I S. 24. M. Dibelius (a. a. O. S. 15 f.) schreibt den Reden ein hohes Alter zu, weil sie den Typ der ersten christlichen Predigt darstellen: Kerygma, Schriftbeweis, Bußmahnung.

Es wird allgemein von den Exegeten zugegeben, daß die Rede in AG 5, 28—31 nicht zu den älteren Quellen gehört (Fr. Spitta, Die AG 1841 S. 85; Harnack, Beitr. z. Einl. i. d. NT III 1908; J. Weiß, Urchr. 1917; H. Wendt, Komm. z. St.).

Auf Grund dieser Andeutungen könnte man behaupten, daß die Redestellen AG 2, 14—36; 3, 12—26; 4, 24—30; 7, 51—53 etwas höheren geschichtlichen Wert besitzen (AG 5, 28—31 weniger, über die anderen Reden ist ein solches Urteil unsicher).

daß die ursprünglichen Berichte irgendwie genaue oder zuverlässige „Abschriften“ der wirklichen Reden waren. Höchstwahrscheinlich enthielten die Quellen überhaupt keine „Reden“. Obwohl der Verfasser der Rhetorik der zeitgenössischen griechischen und römischen Geschichtsschreiber nicht folgt, ist es als das Natürlichste anzunehmen, daß er wie sie die „Reden“ und „Briefe“ frei komponierte, um durch ihre dramatische Wirkung in seiner Schrift Eintönigkeit zu vermeiden.[1]) Die stilistische Abwechslung zeigt die Kunst des Schriftstellers.[2]) In der AG war er sicher nicht so gebunden wie bei der treuen Wiedergabe der schon bekannten Herrenworte im Evangelium. Wir dürfen auch annehmen, daß Theophilus nach den literarischen Gebräuchen seiner Zeit diese Reden der AG nicht als wörtliche Berichte verstand. Sind diese Reden also Produkte des Verfassers, so standen ihm doch Quellen, teilweise schriftliche, zur Verfügung und die Reden der ersten Kapitel enthalten Zeichen eines hohen Alters. Wir haben aber kein Mittel, um in den Reden das Geschichtliche von dem Unzuverlässigen und dem, was die Phantasie des Verfassers hinzutat, zu trennen. Es liegt aber doch etwas Gold darunter, das von der wirklichen Lehre der Urgemeinde über Christi Tod stammt. Wir wenden uns

---

[1]) Vgl. H. J. Cadbury, Beginnings I 2 S. 11 ff.; I 5 Note 32. „To suppose that the writers were to present the speeches as actually spoken, or that their readers thought so is unfair to the morality of the one or to the intelligence of the other. From Thucydides downwards, speeches reported by the historians are confessedly pure imagination.“ A. a. O. I 2 S. 13. „Josephus who has occasion in his parallel works to deal twice with the same situation, puts two different speeches in the mouth of Herod.“ Bell. jud. I 19, 4; Ant. XV 5, 3.

Ed. Meyer (Urspr. u. Anfänge III S. 139) meint, daß die Reden des ersten Teils frei komponiert sind, die des zweiten aber auf authentischer Berichterstattung beruhen.

[2]) H. J. Cadbury hat gezeigt, daß man auf Grund des sprachlichen Befunds die Vermutung aufstellen könnte, die Reden von Petrus, Stephanus und Jakobus seien von Paulus gesprochen, weil sie „Paulinische“ Wörter enthalten (Beginnings I 5 S. 414). „A general knowledge of Paul’s style and similarity of subject matter would account for some of the likeness to pauline words, e. g. Acts 20, 18—15“ (a. a. O. S. 414). „Just as in Lukes Gospel the canticles of Ch. 1—2 show the most semetic style, so in Acts the speeches to Jewish audiences or on Jewish soil contain the most obvious Semetic idioms as well as the bulk of OT quotations“ (a. a. O. S. 418).

nun den Aussagen über Christi Tod in der ersten Hälfte der AG zu.[1])

Der auffallendste Zug bei der Deutung des Todes Jesu in der AG ist die Hervorhebung der Schuld der Juden. Unerschrocken und energisch sagt Petrus mit aller Betonung, daß der Gott des ATs seinen „Knecht“, seinen „Christus“, erhöht hat, den die Juden verleugnet, hingegeben haben. Sie haben den Heiligen und Gerechten verleugnet, einen Mörder losgebeten, aber ihn, der zum Leben führt, getötet. Gott hat ihn, den sie gemordet haben, auferweckt.

Aus Petri Pfingstrede (AG 2, 36 und 2, 23): . . . *κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν*[2]) *ὁ θεὸς τοῦτον* . . ., *ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε* . . . *διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε, ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν* . . . Aus Petri Tempelrede (AG 3, 13b. 15a)[3]): *ἐδόξασεν τὸν* . . . *Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς μὲν παρεδώκατε καὶ ἠρνήσασθε* . . . *ἀπεκτείνατε.* Vor dem Synedrion (AG 5, 30 f.): *ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ἤγειρεν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς διεχειρίσασθε κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου· τοῦτον* . . . *ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα* . . . An dieser letzten Stelle, wie auch in Petri Rede vor Cornelius (10, 39) dient ein Schriftwort dazu (Dt 21, 22 vgl. G 3, 13 1 Pet 2, 24), die furchtbare Schuld der Juden zu betonen. Das *ξύλον* bezeichnet das Kreuz als Schandpfahl für die Fluchwürdigen. Rücksichtslos werden die Juden (nicht die Römer) als die wirklichen Mörder Jesu herausgestellt und die Priester als die Hauptschuldigen. Der Hohepriester wirft den Aposteln vor, daß ganz Jerusalem von ihrer Lehre voll sei: . . . *βούλεσθε ἐπαγαγεῖν ἐφ᾽ ἡμᾶς τὸ αἷμα τοῦ ἀνθρώπου τούτου* (AG 5, 28 vgl. 13, 27; 17, 30). Diese Unwissenheit ist eine Erklärung, aber keineswegs eine Entschuldigung; denn der Bußruf wird dadurch nicht beeinträchtigt. Jesu Tod, die große Schuld der Juden, zusammen mit dem Blick

---

[1]) Die Reden in der zweiten Hälfte der AG fallen für unsere Untersuchung weg, da sie kein einwandfreies Zeugnis für die Paulinische Lehre oder für die nichtpaulinische Lehre der Urgemeinde ablegen.

[2]) K. Lake und H. J. Cadbury, Beginnings I 4 Komm. z. AG vermuten, daß dies die Heiden bedeutet, wie oft in der jüdischen Literatur, d. h. die Römer.

[3]) Vgl. dieselbe Gegenüberstellung in AG 4, 10 (vgl. V. 11), die wohl zum Stil und Gedankengut des Verfassers gehören und das Ärgernis des Kreuzes und das Gericht über den Menschen in einer anderen Form ausdrücken.

auf die nahe Endzeit, begründet den dringenden Bußruf der Apostelreden (vgl. 2, 17. 20 f.; 3, 20; 10, 42 auch 17, 31).

Diese Deutung des Todes Jesu war dem Paulus nicht fremd (vgl. 1 Th 2, 14 ff.), aber die ganzen Verhältnisse, unter denen er wirkt, bringen es mit sich, daß er in seinen Predigten und Episteln die Schuld der Juden nicht betont. Die Betonung in der AG mag eine persönliche Tendenz des Verfassers und vielleicht durch seine Anschauung bedingt sein, daß es in der Anfangszeit so gewesen sein muß. Wir beobachten in der AG, wie der Verfasser hervorhebt, daß Petrus, Stephanus und Paulus wie auch Jesus unrechtmäßig unter den Juden[1]) litten, daß die Römer dagegen sie freiließen oder unter Protest nachgaben.

Merkwürdigerweise wird in den Reden der ersten Hälfte der AG die Sündenvergebung nicht an Christi Tod geknüpft. In der Pfingstrede wird die Sündenvergebung durch Buße und Taufe[2]) erwirkt (AG 2, 38), in der Tempelrede des Petrus, durch *μετάνοια* (AG 3, 19). Um *μετάνοια* und Sündenvergebung mitzuteilen, ist Jesus erhöht worden (AG 5, 31), aber vom Kreuzestod ist hier keine Rede. Andererseits wird die Rettung an Jesu Namen gebunden (4, 12—13), wobei eine messianische Heilsrettung gemeint ist. An den Stellen, an denen die Bezeichnung *σωτήρ* vorkommt (4, 12; 5, 31), wird Jesu Tod nicht erwähnt.

Es kann sein, daß die Betonung der Buße und der Schuld der Juden diese soteriologische Deutung des Todes Jesu verdrängt hat. Wir beobachten auch, daß der Verfasser seiner Art nach theologische Gedankengänge vermeidet und keine wirkliche Soteriologie bietet. Angesichts des Charakters der Reden als freier Kompositionen und der späten Zeit der Schrift selbst können wir diese Auffassung eher dem Verfasser zuschreiben, als darauf ein Urteil über die wirkliche Lehre der Urgemeinde gründen. Daß ihm aber der Sühnegedanke fremd sei,[3]) ist eine sehr gewagte Ver-

[1]) Daß irgendwie die Mächte der Finsternis dabei tätig waren, wird nicht erwähnt, wohl aber im Lukasevangelium.

[2]) Diese Taufe ist eine eschatologische Taufe, eine Rettung vor dem Endgericht über das Geschlecht, das den Messias gekreuzigt hatte, vgl. 2, 40.

[3]) Es ist aber sehr merkwürdig, daß das Wort vom Lösegeld in Markus und Matthäus bei Lukas fehlt. Die Erklärung von J. Weiß zeigt seine Verlegenheit:

mutung angesichts AG 20, 28; 8, 32—33 und des Abendmahlsberichtes im Evangelium. Wohl aber können wir annehmen, daß seine Quellen, wenn sie denen der Evangelien ähnlich waren, auch nur wenige solcher theologischer Lehren enthielten. Es wäre logisch, zu vermuten, daß der Verfasser einer Richtung der Urgemeinde angehörte, die den Tod Jesu nicht so betonte. Das argumentum e silentio aber erlaubt viele Schlüsse. Man könnte diese Eigenart dem öffentlichen Charakter der Schrift zuschreiben, daß der Verfasser hier absichtlich so heilige Dinge wie die Bedeutung des Todes Jesu im Hintergrund gehalten habe. Sehr wahrscheinlich ist das jedoch nicht. Diese negative Seite der Deutung in der AG macht die positive Deutung des Paulus desto auffallender.

Anstatt Jesu Tod soteriologisch zu deuten, wird einfach auf den Willen Gottes hingewiesen. Wir beobachten dies in der Pfingstrede: *τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων* (AG 2, 23) und in einem Danksagungsgebet (nach einem Zitat aus Ps 2, 1 AG 4, 27 f.): *συνήχθησαν . . . Ἡρῴδης τε καὶ Πόντιος Πιλᾶτος σὺν ἔθνεσιν καὶ λαοῖς Ἰσραήλ, ποιῆσαι, ὅσα ἡ χείρ σου καὶ ἡ βουλὴ προώρισεν γενέσθαι.* Obwohl die Feinde Jesu unwissentlich handelten, handelten sie nach Gottes Willen!

Allgemein und ungenau werden Schriftbeweise dazu verwendet, um zu zeigen, daß die Propheten Jesus, sein Leiden, seinen Tod oder „diese Tage“ (3, 24) verheißen haben: 10, 43 (vgl. 7, 52) *τούτῳ πάντες οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν*, 3, 17 *ὁ δὲ θεὸς ἃ προκατήγγειλεν διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν, παθεῖν τὸν Χριστὸν αὐτοῦ, ἐπλήρωσεν οὕτως*, 7, 52 . . . *ἀπέκτειναν τοὺς προκαταγγείλαντας περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου, οὗ νῦν ὑμεῖς προδόται καὶ φονεῖς ἐγένεσθε* (vgl. Dt 18, 15. 19 Lv 23, 29; welche Stellen hinter den anderen Schriftbeweisen stehen, wird nicht angegeben). Die Wendung „sein Messias“ klingt altertümlich (3, 17 vgl. Lk

„Ich weiß keine andere Lösung als die, daß Lukas noch ältere Quellen als den Markus besaß, und daß er durch Vergleich mit ihnen erkannte, daß sowohl das Wort vom Lösegeld wie die Markusform der Abendmahlsworte über das, was eine ältere Überlieferung besagte, wesentlich hinausgehen; so hat er dann diese älteren Formen vorgezogen und damit ein Zeugnis abgelegt, daß jedenfalls nicht in allen Kreisen der Urgemeinde die Beziehung des Todes Jesu auf Sündensühne und Sündenvergebung so klar erkannt war, wie es nach den Worten des Paulus scheinen konnte“ (Urchr. S. 84).

14, 46). Daß der Messias leiden mußte, scheint eine bekannte christliche Deutung vorauszusetzen; denn dieser Gedanke wäre sonst für jüdische Ohren in einer öffentlichen Rede unmöglich.

Wie bei Paulus kommen ausdrückliche Schriftbeweise nur selten vor. Wir finden nur zwei (2, 25—28 und 8, 32—33) aus Ps 16, 8ff. und Jes 53, 7ff. Der erste findet sich in der Pfingstrede und ist nicht ein Beweis dafür, daß der Messias sterben mußte, sondern daß der Tod ihn nicht festhalten und sein Leib nicht verwesen konnte: . . . *ἔτι δὲ καὶ ἡ σάρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι, ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν*. Diese Stelle ist eher ein Beweis für die Auferstehung. Die einleitenden Worte sind in der Sprache der LXX gehalten und Ps 16, 8—11 wurde schon in vorchristlicher Zeit von den Rabbinern und im Midrasch eschatologisch gedeutet. Obwohl diese Psalmstelle auf den Messias in vorchristlicher Zeit gedeutet wurde, ging man vom massoretischen Text aus (vgl. Lake-Cadbury, Komm. S. 23). Nach Petrus und der LXX wird von David gesagt, daß er *κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι*, d. h. auf den Messias, auf Christus, aber im massoretischen Text heißt es, daß der Psalmist sich nicht vor dem Tode fürchtet. Dieser Schriftbeweis zeigt uns also, daß drei Psalmstellen (zwei in der Einleitung, eine im Zitat) auf Christi Tod angewandt wurden, aber auf Grund der LXX und nicht des hebräischen Textes.[1]) Man war offenbar hier damit zufrieden, Christi Tod auf Grund solcher indirekten Schriftbeweise zu begreifen, ohne tiefer nach der Heilsbedeutung zu fragen.

Das Merkwürdige in dem Zitat aus Jes 53 (bei der Begegnung zwischen Philippus und dem Äthiopier) ist, daß der Verfasser vor und nach dem Zitat die Verse, die das stellvertretende Leiden für „unsere Sünden" besingen, vermeidet! Sonst ist das Zitat eine wörtliche Wiedergabe des LXX-Textes:

ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη
καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος
οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ.

[1]) *ὠδῖνας*, 2, 24, aber stammt vielleicht aus einer falschen Übersetzung des hebräischen Textes in der LXX (vgl. Ps 18, 5; 116, 3), und *λύσας* paßt besser zu dem orig. hebräischen Wort חבלי („Bande"). So J. Wellhausen, Krit. Analyse d. AG z. St. Eine Beziehung zum hebräischen Texte würde für ein höheres Alter zeugen.

Ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη
τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται;
ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ.

Vom Opfer- oder Sühnecharakter des Todes Jesu wird nichts gesagt. Dieser Schriftbeweis hat einen anderen Zweck, nämlich Christi Erniedrigung und Demut im Tode und seine Überwindung des Todes im Tode (vgl. Ph 2, 8—9) in einer Verheißung zu finden. Wie im Zitat aus Ps 16 handelt es sich um einen Sieg über den Tod, und nicht um die Heilsbedeutung dieses Ereignisses. Nicht das Warum oder Wozu (vgl. Lk 24, 44—46 AG 3, 17), sondern die Tatsache, daß Christus leiden und sterben mußte, steht hier im Mittelpunkt. Wir finden diesen Gedanken auch bei Paulus. Beachtenswert ist noch, daß Christus mit dem leidenden Knecht gleichgesetzt wird. Daß aber Philippus[1]) die anderen Verse des Jesajaliedes auf Christi Tod gedeutet habe, ist nur eine Vermutung. Dagegen spricht der Zweck, den der Verfasser an dieser Stelle verfolgt, und der „atomistische" Charakter der meisten Schriftzitate im NT (d. h. die Wörter und Wendungen sind aus dem Zusammenhang nach Belieben herausgerissen).

Wir können nur Weniges als Ergebnis für die Deutung des Todes Jesu in den Reden der ersten Hälfte der AG zusammenfassen. Wohl kennt Paulus auch den Gedanken, daß die Juden eigentlich die Schuld an Christi Tod tragen, aber der Verfasser der AG hebt ihn viel mehr hervor. Christi Tod erfüllte den Vorsehungswillen Gottes und war von den Propheten verkündigt. Der Schriftbeweis ist seinem Charakter nach derselbe wie der des Paulus und der Gedanke des göttlichen Willens wird ebenso selbstverständlich vorausgesetzt. Der eigentliche Sinn des Todes wird vom Schriftbeweis nicht erhellt, und einen Anlaß zu einer Heilsdeutung bieten die Angaben der AG nicht. Wir wagen es aber nicht, aus dieser negativen Feststellung zu schließen, daß die Urgemeinde keine Soteriologie des Todes Jesu (etwa zur Vergebung der Sünden) besaß. Jedenfalls haben wir hier eine theologisch weniger entwickelte Auffassung des Todes Christi (gegenüber Paulus), die zu den Spuren einer alten Christologie in der

[1]) Der Verfasser mag eine Tradition der Predigt des Philippus hier verwendet haben.

AG paßt. Rätselhaft ist die Tatsache, daß Paulus, der die Heilsbedeutung des Kreuzes so betont und die Gedanken der Stellvertretung und des Todes für die Sünden öfters voraussetzt, doch Jes 53 kaum verwendet,[1]) während Lukas, der ohne Zweifel Christus

[1]) Exkurs über die Verwendung von Jes 53 in der Urgemeinde in Beziehung zu Christi Tod.

Die allgemeine Deutung von Jes 53 und II Jes in der Urgemeinde stellt uns vor ein schwieriges Problem, das auf die verschiedenste Weise gelöst werden kann, weil vieles auf dem argumentum e silentio ruht. Jes 53 wird so spärlich direkt gebraucht, daß man letzten Endes sich auf die Wahrscheinlichkeit beruft, daß es auf die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu angewandt wurde.

1. Im NT wird Jes 53 bzw. II Jes zitiert ohne irgendwelche Beziehung zum Messias z. B. R 10, 16 (Jes 53, 1) R 15, 21 (Jes 52, 15) AG 10, 36 (eine Erinnerung an Jes 52, 7?).

2. II Jes wird oft auf den Messias angewandt ohne eine Beziehung zu seinem Leiden und Tod Mt 8, 17 (Jes 53, 4 hebr. Text!) Mt 11, 4 f. und Lk 7, 32 (Jes 29, 18 f. 35, 5 f.; 42, 7; 61, 1) Mt 12, 18—21 (Jes 42, 1—4) Lk 4, 17 (Jes 61, 1 f.; 53, 6) Joh 12, 38 (Jes 53, 1 vgl. R 10, 16).

3. II Jes wird auf Christi Tod angewandt in Beziehung auf seine Leiden, aber nicht auf ihren Heilswert Lk 22, 17 (Jes 53, 12) [Mk 15, 28 ist ein Einschub aus Lk] AG 8, 32—35 (Jes 53, 7 f.).

4. Jes 53 wird eindeutig auf den Sühnecharakter und die Stellvertretung des Todes Christi angewandt im nachpaulinischen 1 Pet 2, 21—25 (Jes 53, 4. 5. 9. 12) und Heb 9, 28 (Jes 53, 12).

5. Von einer anderen Art sind die Stellen, die ein unbeweisbares, andeutendes Verhältnis zu Jes 53 aufzeigen. Die Methoden, die hier angewandt werden, um eine Verbindung mit Jes 53 zu bestätigen, genügen auch, um diese Stellen mit zahllosen anderen at.lichen Stellen zu verknüpfen. Doch, als Ganzes gesehen, verstärken diese Stellen die Wahrscheinlichkeit, daß Jes 53 in der Urgemeinde mehr gebraucht wurde, als man zuerst annimmt.

a) Lk 24, 26. 46 deutet an, daß man Jes 53 dazu verwandt haben mag, um Christi Leiden zu „beweisen". Diese Wahrscheinlichkeit trifft auf alle Weissagungen auf Christi Tod in den Synoptikern zu, wo wir nicht wissen, welche at.liche Stelle gemeint ist.

b) Mk 10, 45 und Mt 20, 28 bieten eine ferne Anspielung auf Jes 53 (*πολλοί* = Jes 52, 14; *δοῦναι ψυχήν* = Jes 53, 11. 12), wie auch in den Herrenmahlseinsetzungsworten.

c) AG 3, 13 kann ein Nachklang von Jes 53, 13 sein *παῖδα . . . ἐδόξασε*, in Jes *ὁ παῖς μου . . . δοξασθήσεται*.

d) AG 3, 13. 26; 4, 27. 30 bezeichnen Jesus als Gottes-„Knecht" bzw. -„Sohn" (*παῖς*). Dies könnte der leidende Knecht von II Jes sein, aber angesichts Lk 1, 54. 69 (*Ἰσραήλ* [*Δαυείδ*] *παιδὸς αὐτοῦ*) liegt die Vermutung nahe, daß die bekannte LXX-Bezeichnung für die großen Männer des ATs und

mit dem Knecht in Deuterojesaja gleichsetzt, dem Tod keine besondere Heilsbedeutung zuschreibt! (Vgl. den Exkurs über die Verwendung von Jes 53 in der Urgemeinde in Hinsicht auf Christi Tod).

---

frommen Leute auch hier auftritt, besonders weil παῖς nicht ein Titel ist, sondern immer mit dem Namen „Jesus" vorkommt.

e) Mk 14, 18. 21 παραδίδωμι könnte ein Nachklang von Jes 53, 6. 12 sein, aber wir finden hier sonst keine Spur eines Zitats, und das Verbum ist das gegebene.

f) Die Betonung des Schweigens Christi im Prozeß kann etwas mit Jes 53 zu tun gehabt haben. Doch verwendet Mt 27, 42 (eine Erweiterung von Mk) Ps 22 und Sap Sal 2, 12 ff., um Christi Kreuzigungsleiden zu schildern, aber nicht Jes 53!

g) Joh 1, 29; 3, 5 sind nicht mehr als ungenaue, gedächtnismäßige Anspielungen auf Jes 53, 3. 4 f. 7. 9 und kommen aus einer nachpaulinischen Quelle.

6. Es bleiben noch die Argumente übrig, die mit der Möglichkeit rechnen, daß Jes 53 auf Christi Tod angewandt sein mußte.

a) Wenn Christus seinen Tod als den Willen Gottes betrachtete, muß er wohl die Bestätigung im AT gesucht und gefunden haben, und wo anders und besser als in Jes 53? (Doch ist es eher möglich, eine Erinnerung an die Psalmen nachzuweisen.)

b) Es ist sehr unwahrscheinlich, daß Paulus Jes 53 nicht benutzt hat für seine Lehre von der Stellvertretung Christi und seinem Sühnetod, oder daß Jes 53 auf die Entwicklung dieser Gedanken bei Paulus und in der Urgemeinde nicht gewirkt hat.

c) Da II Jes oft zitiert ist und Jesus mit dem „Knecht" gleichgesetzt wird, ist es logisch, zu vermuten, daß auch der übrige Inhalt von Jes 53 zur Deutung des Todes Jesu verwandt wurde. Doch kann man diese Folgerung nicht so leicht ziehen angesichts des „atomistischen" Schriftgebrauchs in der Urgemeinde. 1 Petr 2, 21—25 aus einer weiterentwickelten, nachpaulinischen Schrift ist die einzige Ausnahme zu diesem Gebrauch von Jes 53.

Vgl. H. J. Cadbury, The Titles of Jesus in Acts, Beginnings I 5 S. 364—70; C. C. Torrey, The Influence of Second Isaiah in the Gospels and Acts, J. Bibl. Theol. 48 (1929) S. 29 ff.; A. v. Harnack, Die Bezeichnung Jesu als Knecht Gottes und ihre Geschichte in der alten Kirche, Sitz.-Ber. Berl. Akademie 1926 S. 212—238; L. L. Carpenter, Primitive Christian Application of the Doctrine of the Servant, Durham, N. Carolina 1929; G. Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu, Tübingen 1901 S. 76 ff.

Noch dürftiger ist die vorchristliche Anwendung von Jes 53. Daß das Judentum eine Lehre vom leidenden Messias kannte, muß sehr angezweifelt werden, trotz gewisser Anhaltspunkte.

1. Justin, Dial. c. Tryph. Kap. 39 und 89, setzt voraus, daß das Judentum eine solche Lehre kannte. Jes 53 als Beweis für das Leiden und die Erhöhung

§ 2. Nach den synoptischen Evangelien.

Als Quelle für die vorpaulinische Deutung des Todes Jesu in der Urgemeinde ist die Autorität des ältesten Evangeliums dadurch eingeschränkt, daß es beinahe 20 Jahre nach Pauli Briefen

---

Christi (des Messias) wird ohne weiteres anerkannt, aber Einwände gegen den verfluchten Tod am Schandpfahl werden erhoben von dem Juden Trypho. Dieser Beweis ist von zweifelhaftem Charakter, weil er aus viel späterer Zeit und aus einer Apologie stammt.

2. Die Beweise aus dem Schrifttum des Judentums sind dünn und nicht einwandfrei. (Dan 11, 3 als eine zufällige Übereinstimmung mit Jes 53, 11 kommt nicht in Betracht.) Die Bezeichnung *παῖς κυρίου* oder *θεοῦ* (Baruch 2, 20. 28; 3, 37 Sap Sal 2, 13) braucht nicht eine Anlehnung an Jes 53 zu sein, wie Sap Sal 2, 18 vgl. 9, 4 zeigt, wo *παῖς* und *υἱός* miteinander wechseln. Dazu scheint die Sap Sal damit die „Gerechten" und „Frommen" zu meinen, die für die Sünden ihres Volkes leiden, aber erlöst und belohnt werden sollen. Sir 48, 10 ff.; 47, 11 verwenden Jes 53, aber nicht in dem Sinne, daß der Messias leiden muß. Die Bezeichnung „Knecht" ist offenbar aus dem Zusammenhang in Jes 53 gerissen und auf den „himmlischen Menschen" von Daniel angewandt in 4 Esra 7, 28 f.; 13, 32. 52; 14, 9 Hen 105, 2. Im übrigen hat der Tod des Messias in 4 Esra 7, 29 keine Heilsbedeutung. Henoch bezeichnet den Messias oft als den „Auserwählten", ein aus Jes 40 ff. genommener Ausdruck. So kommt J. Jeremias zu der Vermutung, daß das „Leiden" des Anthropos in gnostischen, orientalischen Mythen dazu geführt hatte, daß man in diesen apokryphen Schriften meinte, der Danielische „himmlische Mensch" müßte auch leiden. Jeremias hält also das Verborgensein des Messias in Henoch für einen Teil seiner Leiden! (Deutsche Theol. II 1929 S. 110.)

(Vgl. weiter J. Jeremias, a. a. O. S. 106 ff.; W. Staerk, Soter 1933; K. Lake and F. J. Foakes-Jackson, Beginnings I 1 Primitive Christianity: iv. Christology; G. Dalman, Der leidende und sterbende Messias in der Synagoge des ersten nachchristl. Jahrtausends, Berlin 1888; Jesus-Jeschua 1921.)

Die rabbinische Lehre von einem zweiten leidenden Messias, ben Joseph oder Ephraim genannt, und vom Messias, der nicht leidet, unterschieden, stammt aus viel späterer Zeit und diente als Notbehelf, gerade weil man den Gedanken eines leidenden Messias als fremd empfand!

Diese Lehre war wahrscheinlich ein Produkt der Leiden der Juden nach der Zerstörung Jerusalems (vgl. StrB II 292 ff.; Moore, Judaism I 551 II 370; Bousset-Gr. 3. Aufl., a. a. O. S. 230 ff.). Die alte Synagoge hat keine Aussagen über Sühneleiden des Messias aufbewahrt (StrB II 282 ff. 579 IV 873), und nur Quellen aus späterer Zeit erwähnen die sühnenden Leiden des Messias (vgl. Pesikta r 34—37, in StrB I 481 ff. 835; Bab. Tal. Sanh. 98b Sukka 52a). Dalman hält dies für eine umstrittene Lehre aus nicht früherer Zeit als aus dem zweiten Jahrhundert (Diss. S. 21 ff.).

an die Thessalonicher und Korinther verfaßt worden ist.[1] Aber weil Markus die Grundlage für Matthäus und Lukas bot und von Johannes benutzt wurde, scheint er auf apostolischer Autorität zu

---

Also beruht das Argument von Jeremias und Staerk auf der bloßen Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, daß die Typologie zwischen Moses und dem Messias zu dem Gedanken eines leidenden Messias und der Sühnekraft seiner Leiden führen mußte.

Jeremias und nach ihm Staerk weisen darauf hin, daß Moses auch leiden mußte, und daß seine Leiden Sühne- und stellvertretenden Charakter hatten (nach späteren rabbinischen Schriften vgl. StrB II 247 ff.). Um diese Theorie zu bestätigen, weisen Jeremias und Staerk auf AG 7, 35 f. Hebr 11, 26 Apok 11 Mk 9, 2 ff. (par) hin, als Spuren einer Haggada über die Leiden Moses und über den Parallelismus zwischen Moses und dem Messias.

Die zweite Stütze für das Argument von Jeremias und Staerk ist die Wahrscheinlichkeit, daß, wenn der Messias mit dem deuterojesajanischen Knecht gleichgesetzt war (was die apokryphen Schriften zu bestätigen scheinen), man annehmen darf, daß seine Leiden als sühnend betrachtet werden mußten (vgl. Staerk, a. a. O. S. 84).

Jeremias (a. a. O.) konstruiert eine Arkanlehre vom leidenden Messias, einer kleinen Gruppe von esoterischen apokryphen Schriften entsprechend, die von den allgemeinen eschatologischen Ansichten abweichen.

Dieser problematische Gebrauch von Jes 53 in der Urgemeinde, im wesentlichen dem fehlenden Gebrauch dieser Prophetenstelle im Judentum entsprechend, paßt zu dem dürftigen Gebrauch in Pauli Deutung des Todes Jesu. Offenbar wurde die Lehre von Christi stellvertretendem und sühnendem Tod zuerst entwickelt und Jes dann nachträglich in vollem Umfang angewandt (eine natürliche Folge auf Grund der Paulinischen Theologie, wie Hebr und 1 Petr zeigen). So, wie der Gedanke, daß der Messias leiden mußte, den Jüngern fremd und neu war, so war auch die Paulinische Botschaft vom Kreuz ein Ärgernis für die Juden. Wir meinen also, daß die wahrhaft gestaltende Macht, welche der Deutung des Todes Jesu ihre Form gab, eher die Person Jesu Christi und das Ereignis seines Todes war als eine Anhäufung von Elementen aus esoterischen Apokryphenlehren und eine Anpassung an at.liche Stellen usw.

[1] Die Abfassung des Mk-Evangeliums ist kurz vor 70 anzusetzen; denn die eschatologische Rede in Mk 13 weist nicht auf die Zerstörung Jerusalems hin (13, 34 ist auf eine Entweihung des Tempels, nicht auf eine Zerstörung zu deuten), und Irenäus und das älteste Markusvorwort berichten, daß Markus kurz nach dem Tode des Petrus und des Paulus geschrieben wurde. Joh. Weiß meint, daß der Text eine frische Erinnerung an Petri Martertod aufweist, der sein Leben rechtfertigt (Das älteste Ev. 1903, S. 79 f.).

fußen (nach kirchlicher Tradition hat Markus Lehrvorträge des Petrus benutzt).[1]) Außerdem ist das Markusevangelium aus Erzählungen und Sprüchen zusammengesetzt, die schon vor ihm in der Urgemeinde umliefen, vielleicht schon in den 40er Jahren in schriftlicher Form. Daß ihm der Verfasser keine starke persönliche Prägung gegeben hat (obwohl gewisse Eigenarten des Verfassers den Bericht doch beeinflußt haben), unterscheidet es von den Paulusschriften und erlaubt uns, dieses Evangelium mit Vorsicht als Quelle für die Urgemeinde zu benutzen.

Eine Abhängigkeit des Markusevangeliums von Paulinischen Gedanken, so geflissentlich von J. Wellhausen (D. Ev. Marci 1903), E. Klostermann (Mk, Handb. z. NT 1. Aufl. 1907) angenommen, müssen wir angesichts des gründlichen Beweises M. Werners (Der Einfluß Paulin. Theol. i. Mk-Ev. 1933) besonders für die Auffassung des Todes Jesu in Markus (vgl. S. 60ff.) ablehnen.[2]) Es folgt also, daß Übereinstimmungen zwischen Markus und Paulus auf gemeinsames urchristliches Gedankengut hinweisen, und daß Markus, obwohl literarisch jünger als die Briefe, uns zeigt, wie Jesu Tod unabhängig von Paulus in der Urgemeinde gedeutet wurde.[3])

Gegenüber Markus haben Matthäus und Lukas (nach der Zerstörung Jerusalems verfaßt[4]) und der palästinensischen Gemeinde

---

[1]) Euseb. Hist. Eccl. III 39, 15.

[2]) Vgl. auch P. Feine-J. Behm, a. a. O. S. 55f.

[3]) Wir haben uns nicht die Aufgabe gestellt, die Deutung der Urgemeinde von der des „geschichtlichen" Jesus zu unterscheiden, und betrachten diese als größtenteils unlösbar, weil die letzte Entscheidung darüber, was das Altertümlichste sei oder was dem geschichtlichen Jesus zugeschrieben werden könne, von psychologischen und subjektiven Maßstäben und einer vorgefaßten Meinung abhängt.

Obwohl die Deutung des Todes Jesu ohne Zweifel in der Urgemeinde umgeformt wurde, wie die synoptischen Parallelen schon zeigen, gestaltete doch der Glaube an einen geschichtlichen Vorgang, der von Augenzeugen persönlich bestätigt war, die Entwicklung der Urgemeinde. Was wir vor uns haben, sind ernste, sachliche Berichte von Tatsachen, welche die Verfasser als geschichtlich betrachteten, und die nicht nur unabhängig von Paulus, sondern schon in der vorpaulinischen Zeit sich entwickelten. Wir müssen uns also mit der Deutung der Urgemeinde begnügen, ohne weiter zurückgehen zu wollen.

[4]) Mt 22, 7 ist eine offenbare Anspielung auf den Untergang Jerusalems, und Mt 22, 8; 28, 15 („bis auf den heutigen Tag") setzen einen längeren Zeitraum bis zur Gegenwart des Erzählers voraus. Lk 21, 20. 24; 10, 43 blickt auf die Zerstörung Jerusalems zurück.

fernerstehend)[1]) für unsere Untersuchung weniger Wert. Doch kann man einen Einfluß des Paulus in Matthäus nicht nachweisen,[2]) auch nicht in Lukas, obwohl dieser zugleich als Verfasser der AG Beziehungen zu Paulus durch seine Quellen gehabt haben muß. Nur das Sondergut dieser zwei Evangelien kann mit Vorbehalt herangezogen werden.[3]) Aber die Aussagen desselben über Christi Tod sind sehr dürftig: aus Mt nur 26, 53 f.; 27, 43. 51—52[4]) und aus Lk 12, 50; 13, 33; 22, 15—16 (vgl. Mk 14, 25 Mt 26, 19); 22, 37. 53; 23, 28—31. 43. 46; 24, 44—49, auch die Emmausperikope 24, 13—35. (Manche dieser Sprüche sind anscheinend von Lukas selbst geschaffen oder wenigstens in einen anderen Zusammenhang gesetzt worden.)

Wir teilen also die Hinweise auf Jesu Tod im Markusevangelium (mit einer vorsichtigen Betrachtung des Sonderguts aus Matthäus und Lukas) in fünf Gruppen: a) die göttliche Notwendigkeit des Todes Jesu, b) der Lösegeldspruch, c) das Leiden Jesu und das seiner Nachfolger, d) die eschatologische Deutung des Todes Jesu und e) die Schuld der Juden. Die Deutung des Todes Jesu im Herrenmahl haben wir schon besprochen.

Das große Interesse der Urgemeinde für Jesu Tod kommt darin zum Vorschein, daß mehr als die Hälfte des Markusevangeliums sich mit der Passion beschäftigt, und zwar in einem zusammenhängenden Abschnitt, der sicher noch älter als der heutige Markustext ist.[5]) Die synoptischen Berichte sind ja nicht recht zu verstehen ohne ein Verständnis des Todes Jesu. Wie hat die Urgemeinde nun den Tod Jesu gerechtfertigt? Grundlegend war die

---

[1]) Doch schrieben alle drei für Leser außerhalb Palästinas.

[2]) Vgl. Feine-Behm, a. a. O. S. 52.

[3]) Die christologischen Änderungen und Erweiterungen in Matthäus kommen, auch wenn sie unpaulinisch sind, als eine spätere Entwicklung für uns nicht in Betracht.

[4]) Mt 12, 40 vgl. 16, 4 ist wohl eine schriftstellerische Ausgestaltung der Lukasparallele.

[5]) Es ist nicht unsere Aufgabe, diese Erzählung auf ihre Geschichtlichkeit zu prüfen. Für unser Thema genügt es, die Meinung der Urgemeinde festzustellen. Auch wenn der Verfasser die Quellen in seinem Text umformte und umstellte (vgl. Euseb. Hist. Eccl. III 39, 15), tat er es wohl in Einklang mit der Lehre und Überlieferung der Urgemeinde. Er selbst tritt zurück und bleibt anonym; vgl. M. Dibelius, a. a. O. S. 178 ff.; J. Weiß, Das älteste Ev. S. 65 f.

feste Überzeugung, daß Jesus der Messias war (ein Hauptzweck des Markusevangeliums war, dies zu beweisen). Aus dieser Voraussetzung folgte, daß alles, was ihm geschah, einer göttlichen Notwendigkeit unterlag, wie auch sein Kommen von den Propheten geweissagt wurde. Als Messias besaß Jesus ein geheimnisvolles Vorwissen seines Endes (2, 20; 8, 31 f.; 9, 10 ff. 31; 10, 32—34. 38 f.; 14, 1—9. 21. 27. 41), und die Notwendigkeit seines Todes, in einer Leidensweissagung schematisch dreimal wiederholt (Mk 8, 31; 9, 31; 10, 32), gipfelt im Lösegeldspruch. Beide, Matthäus und Lukas, haben dieses Schema übernommen, Lukas aber nicht den Lösegeldspruch. Wenn die Leidensweissagungen auch aus verschiedenen Quellen stammen,[1]) so zeugt dies doch für eine allgemeine Verbreitung dieser Ansicht in der Urgemeinde[2]) und für einen geschichtlichen Kern.

Diese schematischen Leidensweissagungen wollen zum Ausdruck bringen, daß eine göttliche Notwendigkeit das Leiden des Messias und seinen Tod als Messias bestimmte, wie es in Mk 8, 31 heißt: *δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνϑρώπου*[3]) *πολλὰ παϑεῖν καὶ ἀποδοκιμασϑῆναι . . .*

---

[1]) W. Haupt (Worte Jesu und Gemeinde-Überlieferung 1913) meint, daß die erste Leidensweissagung dadurch entstanden sei, daß Markus den zur „Jüngerrede" (einer hypothetischen, älteren Redesammlung) gehörigen Spruch Lk 17, 26 einer Leidensweissagung umgestaltet habe (S. 39. 120). Die zweite und dritte Leidensverkündigung leitet Haupt aus zwei Quellen her, Mk 9, 30—32 aus der synoptischen „Grundschrift" (hypothetische Quelle für Markus) und Mk 10, 33—34 aus einer „Sonderquelle" des Markus (S. 124).

J. Weiß nennt die erste Leidensweissagung einen Einschub des Evangelisten und sieht darin nichts von einer älteren Überlieferung (a. a. O. S. 230—37). Nach seiner Meinung ist die zweite Leidensweissagung die zuverlässigste (S. 251), vielleicht stammt sie von Petrus, und die dritte soll aus der Redenquelle, die dem Markusevangelium zugrunde lag, stammen (S. 265).

[2]) M. Dibelius bezeichnet die Leidensweissagungen als „erklärende oder deutende Sätze, die Jesu in den Mund gelegt werden". „Indem Markus solche Worte in den überlieferten Stoff einführt, gestaltet er aus den Stücken der Tradition das Bild des Menschensohns, wie ihn die Gemeinde glaubte" (Formgesch. 2. Aufl. S. 229).

K. L. Schmidt (Rahmen d. Gesch. Jesu 1919 S. 218) schreibt: „. . . hier handelt es sich um eine Bekenntnisaussage, die auf Grund festgeprägter Gemeindeformulierung leicht zu bilden war."

[3]) Der Ausdruck „Menschensohn" wird bei Markus nur in Aussagen Jesu über sein Leiden, seine Auferstehung und Herrlichkeit gebraucht, mit der Ausnahme von Mk 2, 10. 28.

καὶ ἀποκτανθῆναι. Was *δεῖ* bedeutet, wird ersichtlich in der Stelle Mk 9, 11: *ὅτι Ἠλιὰν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον.* Offenbar führte die Überzeugung des Evangelisten und der Urgemeinde, daß bei Jesu Tode nichts Zufälliges geschah, zu einer starken Formung der Leidensweissagungen ex eventu (vgl. bes. Mk 10, 32—34). So muß nach der Predigt der Urgemeinde jeder Christ, der an Jesus als den Gottessohn glaubt, auch an das Kreuz glauben. Das Leiden Jesu ist der notwendige Weg zu seiner Herrlichkeit, eben weil Gott es so gewollt hat (vgl. Lk 24, 26), wie wir auch bei Paulus bemerkt haben. Wie bei Paulus zielen diese Weissagungen, vom Standpunkt der Auferstehung aus gebildet, auf Jesu Leiden und Tod hin.

Dieselbe göttliche Notwendigkeit wird ergreifend in der Gethsemaneszene geschildert. Im Gebet beugt sich der Messias freiwillig und gehorsam unter den göttlichen Willen[1]) (Mk 14, 35 f.).

Wie Paulus und die AG weist der Evangelist Markus öfters auf den Schriftbeweis für Jesu Tod hin, ohne ein klares Zitat zu geben; vielleicht setzte er die at.lichen Stellen als schon durch die christliche Predigt bekannt (vgl. Lk 24, 26 f. 44 ff. AG 8, 35 als Beispiele) voraus oder meinte, die heidenchristlichen Leser hätten dafür wenig Interesse.[2]) Wenigstens ist es zu einer axiomatischen Formel geworden, daß Jesu Tod göttlich notwendig war, wie in der Schrift geweissagt ist. So heißt es in Mk 9, 12: *καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξοδυνηθῇ* (Jes 53, 3 oder Ps 21, 7? vgl. auch Mk 14, 21), und sogar die Feinde handelten nach dem göttlichen Willen, . . . *καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με· ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί* (Mk 14, 49 vgl. AG 4, 27 f.). Ganz deutlich sagt der Evangelist, daß Jesu Anführung von Dan 7, 13 und Ps 110, 1 mit Bezug auf sich selbst zu seiner Verurteilung führte (Mk 14, 62).[3])

---

[1]) Nach Lk 22, 53 ist Jesu Leiden und Tod „die Stunde der Mächte der Finsternis".

[2]) „Der Schriftbeweis war zunächst nur ein im Osterglauben wurzelndes Postulat. Der Osterglaube aber barg die Gewißheit, daß auch das Leiden Jesu nach Gottes Willen geschehen sei; und Gottes Wille mußte in der Schrift zu finden sein. So mag man von dem Zeugnis der Schrift geredet haben, noch bevor man es wirklich darbieten konnte". M. Dibelius, a. a. O. S. 185.

[3]) Den Schriftbeweis für Jesu Tod unterstreicht der Verfasser des Lukas in formelhafter Weise: „Mußte denn der Messias nicht so leiden und dann in seine Herrlichkeit eingehen? Nun fing er bei Mose an, ging dann zu allen Pro-

Zu den direkten Verwendungen at.licher Stellen für Christi Tod gehört das Psalmwort (118, 22 f.): *λίθον, ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας* (Mk 12, 10). Auch wenn dieses Wort nicht ursprünglich zum Gleichnis von den bösen Winzern gehörte,[1]) zeigt die Möglichkeit der Hinzufügung, daß die Urgemeinde wohl *ἀπεδοκίμασαν* auf Christi Tod angewandt hatte (vgl. dieses Wort außer Mt 21, 42 Lk 20, 17 in 1 Petr 2, 4; auch R 9, 33 Mk 8, 31 Lk 9, 22; 17, 25). Das Zitat gehört aber eher zu Jesu Auferstehung.

Auch das Wort aus Sach 13, 7, das Jesus kurz nach dem letzten Mahl (Mk 14, 27) sprach, weist nicht unmittelbar auf seinen Tod: *πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται.* Der Hinweis auf Elia (Mk 9, 11 ff. vgl. Mk 15, 35 f. Justin, Dial. 49) zeigt uns das theologische Streben der Urgemeinde, Christi Leiden unter den Schriftbeweis zu bringen. Nach Mal 4, 4 sollte Elia vor dem Messias kommen und „alles wiederherstellen". Deshalb kam die Frage unter den Jüngern (der Urgemeinde?) auf: „Warum mußte denn dann der Messias leiden?" Jesus antwortete darauf, daß Elia schon gekommen sei, und „sie taten mit ihm, was sie wollten". Wie ein Kehrreim lautet der Schluß: *καθὼς γέγραπται ἐπ᾽ αὐτόν.*[2])

Am deutlichsten ist die Anwendung des Schriftbeweises in dem Kreuzigungsbericht zu sehen.[3]) Das Markusevangelium zitiert Deuterojesaja nicht, aber vielleicht steht er im Hintergrund, wenn Jesu Schweigen (Mk 14, 61; 15, 5 vgl. Jes 53, 7) und die Mißhandlungsszene beschrieben werden (Mk 15, 15. 17 ff. vgl. Jes 50, 6). Das Lukasevangelium zitiert Jes 53, 12 (Lk 22, 37) als ein Herrenwort, das wohl als echt angenommen werden kann: *καὶ μετὰ*

---

pheten über und legte ihnen aus, was sich in allen Schriften auf ihn bezog" (Lk 24, 26 f.). „Dies ist es, was ich zu euch geredet habe, als ich noch bei euch war. Da sagte ich euch, es müsse alles in Erfüllung gehen, was im Gesetze Moses, in den Propheten und in den Psalmen von mir geschrieben steht" (Lk 24, 44).

[1]) So E. Klostermann, Markus z. St.; J. Wellhausen, Das Ev. Marci 1903.

[2]) Der Schriftbeweis in Mt 12, 40 vgl. 14, 14 (Jon 2, 1) mag wohl eine Erweiterung auf Grund von Lk 11, 29 f. sein.

[3]) „Erzählt ist alles, gleichviel, ob man es wußte oder erschloß oder erfand, lediglich, weil man in ihm Gottes Willen erkannte, wie er in der Schrift geoffenbart war." M. Dibelius, a. a. O. S. 186.

ἀνόμων ἐλογίσθη. Dieses Wort sagt aber nichts über den Sinn des Todes Jesu, was ja so leicht aus Deuterojesaja zu schöpfen wäre (so auch in der AG), sondern bietet nur einen äußerlichen „Beweis".[1])

Gegenüber dem dürftigen Gebrauch von Deuterojesaja wird Jesus deutlich mit dem „Leidenden" in den Psalmen gleichgesetzt. Am zuverlässigsten ist das Psalmwort am Kreuz (Mk 15, 34 aus Ps 22, 2), das sicher geschichtlich ist (als Erfindung der Urgemeinde ausgeschlossen), und das den Gehorsam Jesu zum Ausdruck bringt: *ἐλωῒ ἐλωῒ λαμὰ σαβαχθάνι: . . . ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με.* Das Thema: *ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί,* wird dann weiter in der Kreuzigungsszene bei Markus ausgeführt mittels Stellen aus Ps 22 und 69 (Ps 22, 19 in Mk 15, 24, Ps 22, 7 f. (109, 25) in Mk 15, 29, Ps 69, 22 in Mk 15, 36 vgl. Ps 117, 22 in Mk 8, 31). Matthäus und Lukas bringen Erweiterungen.[2])

Diese Anwendung des Schriftbeweises zeigt, daß die Urgemeinde Jesu Tod heilsgeschichtlich gedeutet hat; denn wie kann der Wille Gottes in diesem Geschehen anders verstanden worden sein? Die Apologie der Urgemeinde suchte aber nicht diese Heilsdeutung zu erläutern, wenigstens nicht in unseren Quellen. Auch der Schriftbeweis steht nicht an erster Stelle, sondern der Glaube an Christi Person und seine Auferstehung, wie auch bei Paulus. Für die Urgemeinde (wie für Paulus) stand fest, daß Jesu Tod in Gottes Willen begründet sei; darum muß er auch „schriftgemäß" sein.

Weiter in der Richtung einer soteriologischen Erläuterung des Todes Jesu geht das Herrenmahlwort vom „Bundesblut" (Mk 14, 24) und der Lösegeldspruch: *καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν* (Mk 10, 45). Aus zwei Gründen hat man die Echtheit dieses Wortes angezweifelt, einmal als ein paulini-

[1]) Jesu Verzicht auf die Hilfe der himmlischen Heerscharen gehört zum Sondergut des Matthäus und wird in 26, 54 begründet: *πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, ὅτι οὕτως γενέσθαι.* Vielleicht ist dies eine Reflexion der Urgemeinde auf Grund einer weiter entwickelten Christologie als die des Matthäus).

[2]) In Mt 27, 43 Ps 21, 9 Sap Sal 2, 13; 18, 20, vielleicht unter Einfluß von Mk 15, 34. In Mt 27, 51 f. wird Amos 8, 3 Dan 12, 2 verwendet. In Lk 23, 46 Ps 30, 6, in Lk 23, 49 Ps 37, 12; 88, 9.

sierendes Wort,[1]) und dann als eine Hinzufügung von der Hand des Evangelisten zur Redenquelle, die Lukas auch vorfand und getreu wiedergab ohne ein solches Wort[2]) (Lk 22, 24—27).

Entscheidend spricht gegen die Paulinische Hypothese das unpaulinische und allgemeine *ἀντὶ πολλῶν* (Paulus sagt „für euch", „uns", „alle", „mich", aber niemals „für viele", niemals *ἀντί*).[3]) Weitere Anzeichen für die unpaulinische und weniger entwickelte Theologie dieser Stelle[4]) machen es eher möglich, daß dieser Gedanke bei Paulus auf den Markusspruch zurückgeht, besonders weil eine Entwicklung zu *ἀντὶ πολλῶν* aus *ὑπὲρ ἡμῶν* höchst unwahrscheinlich ist (vgl. Werner, a. a. O. S. 60 ff.).

Die Demutsrede (Lk 22, 24—27) ist dem Markustexte nicht vorzuziehen, weil der Lukastext keine einfache Wiedergabe von Q, sondern eine schriftstellerische Zusammenfügung ist. So urteilt W. Haupt: „. . . infolge eines zu engen Verständnisses des Wortes *διάκονος* (Aufwarten bei Tisch) und durch die Verlegung der Rede auf das Abschiedsmahl hat Lukas dem Text ursprünglich fremde Gedanken hineingetragen" (Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung 1913 S. 45). Haupt leitet diesen Spruch aus der „Jüngerrede" her (einer vermuteten älteren Schicht des Markusevangeliums, um 50—60 verfaßt). Die Frage, ob ein geschichtlicher Spruch Jesu vorliegt, ist für uns nicht zu lösen (wenn eine Lösung überhaupt möglich ist); wir dürfen ihn aber als ein überliefertes Herrenwort der vorpaulinischen Urgemeinde betrachten.

---

[1]) Vgl. J. Weiß, a. a. O.; E. Klostermann, Markus (Handbuch z. NT 1907, in der 2. Aufl.: „dem Paulus entsprechende Aussage"); vgl. Holtzmann, a. a. O. I S. 363.

[2]) So z. B. E. Wendling, Ur-Markus 1905; J. Weiß, a. a. O.; W. Bousset, Kyr. Chr. S. 9; E. Klostermann, Markus, 2. Aufl. z. St.

[3]) Vgl. 1 Th 5, 10 R 5, 6. 8; 8, 32 1 Kor 1, 13 2 K 5, 14; 15, 21 G 2, 20; 3, 13.

[4]) Paulus verwendet *διακονέω* in einem ganz anderen Sinn (1 K 9, 19 auf sich selbst; Ph 2, 7—9 aber enthält nichts von einer *διακονία*, obwohl diese Stelle am ehesten in Betracht kommt). Jesu Gehorsam, nicht sein Selbstopfer aus Liebe (wie bei Markus) wird betont. Das Paulinische Bild von einer Sklavenbefreiung und der Gedanke einer Sklaverei unter dem Gesetz oder den Elementargeistern fehlt ganz bei Markus. Das Wort *λύτρον* kann kaum aus Paulus stammen, der es nicht verwendet, sondern *ἀπολύτρωσις* oder *ἐξαγοράζω* und *τιμή*. Auch in 1 Tim, welchen Brief wir nicht als echt betrachten, heißt es *ἀντὶ λύτρου* (2, 6) und in Tit 2, 14 *λυτροῦσθαι*.

Für den Sinn dieses Spruches ist die Bedeutung des Wortes *λύτρον*, das aus der LXX stammt,[1]) maßgebend. Eine ähnliche Wendung finden wir in zwei at.lichen Stellen: Ex 21, 30 *ἔαν δὲ λύτρα* [כפר] *ἐπιβληθῇ αὐτῷ δώσει λύτρα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ὅσα ἐὰν ἐπιβάλωσιν αὐτῷ*, Ex 30, 12[2]) *καὶ δώσουσιν ἕκαστος λύτρα* [כפר] *τῆς ψυχῆς αὐτοῦ κυρίῳ*. Daß *ἀντὶ πολλῶν* zu *λύτρον* und nicht zu *δοῦναι* gehört,[3]) wird durch einen ähnlichen Gebrauch bei Josephus (Ant. XIV 7, 11)[4]) bestätigt. Der Spruch heißt also: „um die vielen loszukaufen" oder „für die vielen".[5]) Daß hier an Jesu Tod gedacht ist, ist die einfachste und natürlichste Deutung,[6]) besonders angesichts der Stellung neben einer Leidensweissagung.

Daß eine Anspielung auf Jes 53[7]) vorliegt, wird dadurch

---

[1]) Sechsmal als Übersetzung von „kopher", Ex 21, 30; 30, 12 Nu 35, 31. 32 Prov 6, 35; 13, 8. Bei „kopher" handelt es sich immer um Leben und Tod im AT." J. Herrmann, Die Idee der Sühne im AT, Leipzig 1905 S. 42. In der LXX wird „kopher" auch mit *ἐξίλασμα* (1 Sam 12, 3 Ps 49, 8), *ἀλλάγμα* (Js 43, 3) *ἀνταλλάγματα* (Am 5, 12) *δῶρον* (Job 36, 18) übersetzt. Alle diese Wörter haben eine ähnliche Bedeutung (*περικάθαρμα* Prov 21, 18 ist eine Ausnahme, und Job 33, 44 hat einen anderen LXX-Text).

פדה und Derivate liegen an sieben Stellen zugrunde, Nu 3, 46. 48. 51; 18, 15 Lv 19, 20 Ex 21, 30. Dieses hebräische Wort wird im AT nur mit *λύτρον* übersetzt (LXX).

גְּאֻלָּה liegt an drei Stellen zugrunde, Lv 25, 24. 51. 53 Js 45, 13 ist eine Ausnahme.

[2]) A. Ritschl, der „kopher" die Bedeutung „schützende Deckung" zuschreibt, meint, daß *λύτρον* dadurch deckt, daß es zur selbstverleugnenden Nachahmung Christi antreibt. Rechtf. u. Vers. II S. 85.

[3]) So E. Klostermann, Markus 2. Aufl. S. 122.

[4]) Josephus, Ant XIV 7, 11 *τὴν δοκὸν αὐτῷ τὴν χρυσῆν λύτρον ἀντὶ πάντων ἔδωκεν* (den goldenen Balken, den Eleaser dem Crassus gab, damit er den Tempel nicht plündern sollte).

[5]) J. Wellhausen, Das Ev. Marci S. 91 deutet es als nicht für die anderen gestorben, sondern ihnen „vorgestorben", damit sie ihm „nachsterben".

[6]) Dalman weist darauf hin, daß „sich hingeben" eine aramäische Wendung für „für etwas sterben" sei. Jesus-Jeschua S. 133.

Fr. Spitta meint, weil das Wort als ein „Dienen" aufgefaßt wird, kann es sich hier nicht handeln um die Hingabe des Lebens in den Tod ... Denn ... man kann das doch nicht als eine Leistung bezeichnen, wodurch sich der Betreffende zum Diener und Sklaven des anderen macht." Der Sinn für Spitta ist also, Jesus hat sich selbst zum Sklaven hingegeben, um sein Volk zu befreien. ZNTW 1910, S. 47.

[7]) D. Kirn (Real-Enzykl. f. prot. Th. u. Kirche, 3. Aufl. 1908 XX S. 556)

fraglich, daß das Wort λύτρον dort nicht vorkommt. Es besteht jedoch eine Möglichkeit, die sich auf das Wort πολλοί stützt (schon besprochen, vgl. oben S. 170f.), und auf den Gedanken, daß der „Knecht" auch sein Leben hingab, auch „diente".[1]) Beide geben Macht, Würde, Leben dahin, aber Jesus wird nicht als δοῦλος κυρίου bezeichnet.

Für den tieferen Sinn des Spruches müssen wir Mk 8, 37 und 14, 24 heranziehen. In Mk 8, 37 wird von einem Lösegeld für eine Seele (wohl im Endgericht) gesprochen: τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα· (in der LXX = λύτρον = כֹּפֶר τῆς ψυχῆς αὐτοῦ (vgl. Ps 49, 8f. 15 LXX). Aber wie kann man seine Seele im Endgericht verlieren? Die Antwort finden wir in Mk 14, 24, wo Jesu Tod als „Bundesblut" auf eine stellvertretende Sühne für die Schuld der „vielen" und auf eine Erlösung von dem ewigen Tod durch seinen Tod hinweist. Die Kette dieser Deutung ist freilich als Ganzes nicht bei Markus zu finden, und der Evangelist sagt nichts Ausdrückliches über das wichtige Mittelglied, die menschliche Schuld. Aber weil Jesu Tod doch ein Heilsereignis ist und zu Gottes Heilswillen gehört, und weil wir keine Spur von einem Kampf mit dem Teufel finden (ein möglicher mythologischer Ersatz für den Gedanken der Schuld), dürfen wir dieses Mittelglied vermuten.[2]) Dieser Spruch, welcher der dritten Leidens-

---

hält „asham" in Jes 53, 10 für ein Äquivalent für λύτρον und חֵטְא־רַבִּים נָשָׂא (Jes 53, 12) für ἀντὶ πολλῶν. Vgl. H. Wenschkewitz, Angelos IV S. 166.

[1]) Jes 53, 12 παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ. 11 εὖ δουλεύοντα πολλοῖς. 12 κληρονομήσει πολλούς. Für eine Anspielung auf Jes 53 treten ein P. Feine, Jesus Chr. u. Paulus S. 109. 116; NT Theol 7. Aufl. 1936 S. 115; J. Weiß, Urchr. S. 84; W. Werner, a. a. O. S. 64ff.

[2]) Zu einem ganz anderen Ergebnis kommt G. Hollmann (a. a. O. S. 99ff.). Er nimmt seinen Ausgangspunkt in der Tatsache, das פדה ausnahmslos in der LXX mit λύτρον wiedergegeben wird, aber „kopher" schwankend. Deswegen sei das erstere vorzuziehen. Eine verwickelte Beweisführung auf Grund des Targums und der syr. Peschitto führt zum Ergebnis, daß das aramäische Wort, das Jesus brauchte, „purkono" war, das aber mit dem hebr. Stamm פרק (wörtlich „loskaufen", aber auch allgemein „befreien", „retten") zusammenhängt. ἀντὶ πολλῶν gehört zu διδόναι und die πολλοί sind nicht die Jünger, sondern diejenigen, die noch nicht dem Reiche Gottes angehören. Die Deutung dieser Stelle kommt also darauf hinaus: „Dadurch, daß Jesus sein leibliches Leben in den Tod hingibt, bewirkt er, daß viele nicht mehr ihre Seelen in das Verderben hingeben müssen" (S. 124). „Jesus hat erhofft, durch seinen Tod viele noch ungläubige Menschen

weissagung wirkungsvoll angegliedert ist, erlaubt einen flüchtigen Blick auf die Lösung des Rätsels der Bedeutung des Todes Jesu für die Urgemeinde und auch für Jesus selbst. Der Ausdruck „Menschensohn" (wie auch in Mk 8, 37; 14, 24) verleiht dem Spruch eine eschatologische Stimmung.

Dieser Spruch sagt vieles über Jesu Tod: daß er eine freiwillige Tat der Demut, des Gehorsams und der Liebe war, daß er vielen zugute kam (nicht nur den Juden), vielleicht, daß er in Stellvertretung geschah (wie *ἀντί* und das Wort *λύτρον* andeuten). Eine Anspielung auf Jes 53 ist nicht unmöglich, aber auch nicht beweisbar. Sehr wahrscheinlich bezieht dieser Spruch den Tod Jesu auf die menschliche Schuld. Jesu Tod bedeutet das Heil in der Endzeit.

Daß die Urgemeinde das Leiden der Christen mit Christi Leiden verband, zeigt uns der Abschnitt Mk 10, 38 ff., welcher in Jesu Vorbild für die Dienstbereitschaft der Jünger (d. h. die Gemeinde) gipfelt (Mk 10, 45): *τὸ ποτήριον, ὃ ἐγὼ πίνω, πίεσθε, καὶ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθήσεσθε* . . . (Mk 10, 39). Wohl sind Jesu Leiden sowie auch das Martyrium des Jakobus und Johannes (Mk 10, 38 ff.) „Kelch" und „Taufe" genannt, aber es ist keine Rede davon, daß das Dienen der Jünger auf die gleiche Stufe wie Jesu Selbstopfer gestellt wird (vgl. den Lösegeldspruch). Vielleicht haben wir hier einen Anfang des weiter entwickelten Paulinischen „Christusleidens".

Die Jünger sollen nicht nur nach Jesu Vorbild leiden, sondern vor allem in der Nachfolge: . . . *ἀρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ*, . . . *ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν* (Mk 8, 34 f.). Wir finden diese Sprüche auch bei Matthäus und Lukas, aber in einem anderen Zusammenhang (Mt 16, 24 ff.; 10, 38 f. Lk 9, 23 f. 14, 27; 17, 33), und „in Farben der Urgemeinde übermalt" (Klostermann). Sie gehören zu den losen Herrenworten, die von den Evangelisten frei verwendet wurden. Das Kreuz ist zum Symbol geworden und das Leiden der Christen wurde auf diese Weise gedeutet als Leiden um Jesu

---

von ihrer bisherigen Verstockung zu befreien, mit anderen Worten, *μετάνοια* zu bewirken" (S. 116). Eben in dieser *μετάνοια* liegt nach Hollmann die Heilsbedeutung des Todes Jesu!

und des Evangeliums willen.[1]) Die paradoxe Antithese und die merkwürdige Wendung: „sein Kreuz aufnehmen“ bildet eine Brücke zu den kühnen Paulinischen Wendungen: „Christusleiden“, „die Reste des Leidens Christi auffüllen“, „gestorben und begraben mit Christo“.

Überall treten auch indirekte Hinweise auf die eschatologische Bedeutung des Todes Jesu auf. Jesu Leiden ist der notwendige Weg zu seiner endzeitlichen Herrlichkeit, und die Bezeichnung „Menschensohn“ stammt aus apokalyptischen Enderwartungen. Wir bemerken auch, daß jede der drei Leidensweissagungen mit einer Auferstehungsweissagung verbunden ist (Lukas läßt diesen Hinweis in der 2. Leidensweissagung aus, 9, 44), und daß jede eine besondere eschatologische Wendung enthält. Auch wenn die einzelnen Bestandteile ursprünglich unabhängig waren, muß der Evangelist einen Zweck verfolgt haben, als er die Sprüche von der selbstverleugnenden Nachfolge neben die erste Leidensweissagung stellte (Mt 16, 24 Lk 9, 23 folgen Markus hierin). Dementsprechend lesen wir in Mk 8, 38b: *ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* ... Ein eschatologischer Hinweis auf Elia (Mk 9, 12) begleitet die zweite Leidensweissagung und zeigt, daß das Ende gekommen ist und daß der Tod des Messias zur Endzeit gehört. Bei der dritten Leidensweissagung lesen wir vom Leidenskelch und der Leidenstaufe, die ja auf das messianische Reich bezogen sind (*ἐν τῇ δόξῃ σου* Mk 10, 37). Es ist eine eschatologische Notwendigkeit, daß Jesus sowie seine Nachfolger durch Leiden (und Tod) hindurchgehen müssen. Zu diesen indirekten eschatologischen Hinweisen gehören die eschatologischen Gedanken im Herrenmahl (Mk 14, 25), die große Finsternis bei der Kreuzigung (Mk 15, 33), welche das ganze Ereignis als eine Erfüllung der Weissagung auf die Endzeit in Amos 8, 9 und Jer 15, 9 deutet.[2]) Der Tod Jesu findet seinen Widerhall in der Natur, der Kosmos ist aus den Fugen gebracht worden. Paulus aber führt den kosmischen Einfluß viel

[1]) Vgl. Lk 22, 28 f. für den Gedanken eines eschatologischen Lohns für das Leiden um Christi willen.

[2]) Vgl. Mt 27, 51 f., wo Am 8, 3 und Dan 12, 2 noch hinzugefügt werden und das Erdbeben und die Auferstehung der Toten als eschatologische Zeichen betrachtet werden.

weiter aus. (Den eschatologischen Spruch, Lk 23, 28—31, auf der „via dolorosa“, hat der Evangelist aus dem ursprünglichen Zusammenhang hierhin gesetzt.)

Markus sagt ganz deutlich in den Leidensweissagungen, daß die Juden an Jesu Tod schuldig sind. Er nennt die Ältesten (8, 31), die Hohenpriester und Schriftgelehrten (8, 31; 10, 33) und erwähnt, daß die Juden ihn in die Hände der Heiden übergeben werden (10, 34), die wirklich nur Werkzeuge der Juden sind. Dies wird dann alles in der Passionsgeschichte erzählt. Außerdem sagt das Gleichnis von den bösen Winzern, daß die Juden die Schuldigen sind (Mk 12, 1—12). Obwohl Jesus den Dämonen begegnet und obwohl sie ihm feindlich sind, sagt Markus nicht, daß sie bei Jesu Tod mitwirken.[1]) Im Gegenteil, Jesus weist den Einwand des Petrus (gegen die Notwendigkeit von Jesu Leiden) bei der ersten Leidensweissagung als satanisch zurück (Mk 8, 33).

Wenn wir das Markusevangelium als Ganzes betrachten, so wird uns deutlich, wie planvoll der Evangelist Jesu Tod dargestellt hat. Der Leser soll zuerst davon überzeugt werden, daß Jesus der Messias ist. Dann wird mit der ersten Leidensweissagung deutlich hervorgehoben, daß Jesus gerade als der Messias leiden, sterben und auferstehen muß, alles unter einer göttlichen Notwendigkeit. Markus stellt den Glauben an den Messias und an das Kreuz gleich und wiederholt dreimal die Leidensweissagung in schematischer Weise. Wenn es für die Jünger schwierig war, dies zu begreifen (vgl. Mk 9, 32; 10, 32 Wunder und Furcht; 8, 32 Protest; Lk 18, 34 vgl. 9, 45 Unwissenheit), so muß es desto mehr ein Paradoxon und Mysterium für die Urgemeinde gewesen sein. Einen festen Halt gewann die Urgemeinde aber in der Überzeugung, daß Gottes Heilswillen dieses Ereignis bestimmte, und daß die Herrlichkeit der Endzeit das Dunkel im Leiden Jesu und seiner „Jünger“ beseitigen wird. Jeder Christ hat ein „Kreuz“ zu tragen, weil er ein Nachfolger Jesu ist. In der dritten Leidensweissagung

[1]) Lukas, der doch die Schuld der Juden stark betont, kennt auch den Gedanken, daß dämonische Mächte hinter Jesu Tod standen. Satan ging in Judas ein bei dem Verrat (22, 3), und Jesus war gefangengenommen, weil es die Stunde der Mächte der Finsternis war (22, 53); vgl. Joh 6, 70; 12, 31; 13, 2. 27; 14, 30 1 K 2, 8 Kol 2, 15 Asc. Is. 11, 19.

zwingt der Streit der ahnungslosen Jünger über ihren eschatologischen Rang und ihre Würde den Messias, einmal das Rätsel seines Todes aufzuhellen als das Lösegeld, um viele aus dem ewigen Verderben freizukaufen. Noch einmal wird diese Frage berührt in dem Wort vom „Bundesblut" im Herrenmahl. Der ganze Ablauf der Passionsgeschichte bestätigt das geheimnisvolle Ahnen und Vorwissen Jesu und die Weissagungen aus der Schrift (Ps 22; 69 Jes 53?). Erträglich ist das Ganze, weil auf Jesu Tod die Auferstehung folgt, und weil den leidenden Nachfolgern und den Teilnehmern am Herrenmahl die eschatologische Herrlichkeit vorgehalten wird. Jesu Tod gehört dem Ende an, das jetzt viel näher herangerückt ist.

§ 3. Die Deutung des Todes Jesu in der Urgemeinde mit der des Paulus verglichen.

Die fragmentarischen Angaben über die Deutung des Todes Jesu in der AG und bei Markus haben manches gemeinsam mit der Paulinischen Deutung, auch wenn wir das schon besprochene Herrenmahl außer acht lassen. 1. Für die Deutung der Urgemeinde (wie wir sie aus der AG und Mk kennen) und für Paulus war der Tod Jesu von größter Wichtigkeit, und 2. besonders die Tatsache, daß ein geschichtlicher Mensch ihn erlitten hat. 3. Beide betrachten den Tod als der messianischen Sendung zugehörig und 4. als eine freiwillige Tat des Gehorsams. 5. Wie Paulus sah die Urgemeinde den Tod Jesu als eine autoritative, göttliche Notwendigkeit an, die auch von der Schrift bezeugt wird. Beide verwenden den Schriftbeweis im allgemeinen und unbestimmten Sinn und beide zitieren bestimmte Stellen aus Ps 69 und Jes 53. 6. An Jesu Tod sind vor allem die Juden schuldig. Bei dieser Gelegenheit betont die AG das Ärgernis des Kreuzestodes. 7. Lukas nennt Jesu Todesstunde die Stunde der Mächte der Finsternis, und Paulus bringt die kosmischen Mächte in Verbindung mit Jesu Tod. Vielleicht war diese Paulinische Deutung eine spätere Entwicklung der in der Urgemeinde vorhandenen Auffassung. Wo man in der Urgemeinde von den dämonischen Mächten in Verbindung mit Jesu Tod wußte, wußte man auch, daß sie dabei nicht über Jesus gesiegt hatten! 8. Für beide hatte Jesu Tod eine kosmische Wirkung. Er gehört der Endzeit an und paßt in einen

allgemeinen eschatologischen Rahmen hinein. 9. Auch die Urgemeinde bezog das Leiden der Christen auf Christi Leiden und erklärte es als ein Leiden um Jesu willen und als ein „Tragen des Kreuzes", und für beide, Paulus und die Urgemeinde, steht eine eschatologische Herrlichkeit in Aussicht.

Die Urgemeinde weiß auch von der soteriologischen Bedeutung des Todes Christi. 1. Diese wird vorausgesetzt in der messianischen Sendung, in dem Willen Gottes, die beide im tiefsten Sinne heilsbedeutend sind. 2. Die Botschaft des Paulus wie die Erzählung der Synoptiker und die AG sind überhaupt nur im Lichte der Heilsbedeutung des Todes Jesu zu verstehen. 3. Wir dürfen die Heilsbedeutung des Todes Jesu nicht von seiner Auferstehung trennen. 4. Der Glaube, der für die Urgemeinde und für Paulus heilsnotwendig ist, hängt von Jesu Tod ab und hat ihn zum Inhalt. 5. Die Tatsache, daß Jesu Tod das Heil bedeutet, nicht das „Warum" ist bei der Deutung des Todes Jesu das Wesentliche. 6. Beide kennen das Bild von einer Loskaufung. 7. Die menschliche Schuld liegt in Markus (und in der AG) als eine unausgesprochene Voraussetzung vor. Bei Paulus wird die Voraussetzung deutlich und betont. 8. Die Paulinische Deutung und die Deutung in der AG verwenden Jesu Worte nicht.

Trotz dieser weitgehenden Übereinstimmung dürfen wir die wichtigen Punkte nicht übersehen, in denen, soweit unsere Quellen reichen, die Urgemeinde von Paulus abweicht. 1. Nach Paulus besteht die messianische Sendung Jesu in seinem Leiden und Sterben; für die Evangelisten umfaßt sie auch seine Wunder, sein Leben, seine Lehre. 2. Offenbar hat die Urgemeinde Jesu Gehorsam nicht vom Standpunkt seiner Präexistenz gedeutet (wenn der Hymnus in Ph 2 nicht aus der Gemeinde stammt, sondern von Paulus gedichtet wurde). 3. Die Synoptiker und AG verwenden Jes 53 deutlich und als Schriftbeweis; Paulus nur einmal, gelegentlich und nur gedächtnismäßig, nicht als einen Beweis. Doch soweit wir sehen können, trug Jes 53 nichts zur Erfassung der Heilsbedeutung des Todes Jesu in der Urgemeinde bei. Das Gegenteil ist bei Paulus der Fall. 4. Die Urgemeinde betonte, soweit unsere Kenntnisse reichen, den geheimnisvollen, unbegreifbaren Ratschluß Gottes nicht, wie Paulus es tat. 5. Das auffallende Schweigen über die Heilsdeutung des Todes Jesu in

der AG und in geringerem Maße in den Synopktikern wäre unmöglich, wenn Paulus sie verfaßt hätte. Dieser Unterschied ist wichtig und rätselhaft. Ebenso muß man in der vorpaulinischen Urgemeinde vom Paulinischen Standpunkt aus voraussetzen, daß Jesu Tod es mit der Sünde zu tun hatte! Erzählung und Heilsdeutung des Todes Jesu stehen bei Paulus und in der AG und den Synoptikern in folgendem Verhältnis zueinander: Der erzählende Evangelist beschäftigt sich mit dem äußerlichen Gang der Ereignisse, Paulus aber mit der kosmischen und theologischen Umwälzung, die in der Heilsbedeutung des Todes Jesu ihren Grund hat. Für den Evangelisten bestätigt der Schriftbeweis den Lauf der Passionsgeschichte, für den Heidenmissionar die Heilsbedeutung des Ereignisses. Die Evangelisten deuten Jesu Tod mittels konkreter Ereignisse, Paulus aber vom Standpunkt seiner religiösen Erfahrungen aus, theologisch, lehrhaft, seelsorgerisch. 6. Paulus beruft sich auf kein Herrenwort, wenn er von dem in Jesu Tod vollzogenen Loskauf redet. 7. Die Urgemeinde sah schon in Jesu Predigt und Wundern den Anfang der Endzeit, die sich dann weiter in seinem Tod offenbarte. Paulus aber verlegt den Wendepunkt der Äonen in Jesu Tod. Die kosmische Wirkung des Todes Jesu nimmt in den Evangelien eine konkrete, naturhafte Gestalt an, bei Paulus aber eine theologische, mythologische Gestalt. Die Paulinische Beziehung auf die Geistermächte hat wenig mit der historischen Kreuzigung zu tun. 8. Paulus erwähnt die Schuld der Juden kaum. 9. Eine Todes- und Leidensgemeinschaft mit Christo im „mystischen" Sinne liegt dem erzählenden Verfasser der AG und den Evangelien fern.

Das Wesentliche bei diesen Abweichungen ist die verschiedene Betonung der Heilsbedeutung des Todes Jesu. Dieser Unterschied ist aber nicht so groß, wie man zuerst annimmt, weil andere Faktoren zu diesem Unterschied beitragen: 1. Anlaß, Motiv und Zweck der Ausführungen über Jesu Tod bei Paulus und den Evangelisten bedingen viele Abweichungen in diesem Punkt. Wir erwarten in dem unpersönlichen und anonymen Bericht des Markusevangeliums und der AG keine solche „theologia crucis" wie in den Briefen des Paulus, die polemische, theologische und seelsorgerische Zwecke je nach der Lage der Gemeinden verfolgen. Diese Zwecke treten für den Verfasser der AG und der Evan-

gelien zurück. Paulus seinerseits hatte wenig Anlaß, sich mit den Leidensweissagungen, dem Schriftbeweis für den Verlauf der Passion, der Schuld der Juden zu beschäftigen, wie es der Evangelist tun mußte. 2. Veranlagung und Denkart des Paulus und der Evangelisten spielen eine große Rolle. 3. Die Anfänge, Andeutungen und Voraussetzungen einer soteriologischen Deutung bei den Synoptikern und in der AG wärnen uns vor dem voreiligen Schluß, daß die Urgemeinde nichts von einer solchen Deutung wußte oder daß diese „Theologie des Todes Jesu" erst von Paulus geschaffen wurde. 4. Paulus selbst legt keine fertige, systematische Soteriologie vor, auch die Synoptiker und die AG nicht, und wir dürfen sicher sein, daß die Urgemeinde so etwas ebenfalls nicht besaß. 5. Das beiden Gemeinsame zeigt uns, daß die fragmentarische Deutung der AG und der Synoptiker doch auf demselben allgemeinen urchristlichen Glauben ruht wie die weiter entwickelte Paulinische Deutung.

Zweiter Abschnitt.

Zusammenfassende Beobachtungen über die Eigenart und Herkunft der Paulinischen Deutung des Todes Jesu.

Unsere Untersuchung über die Eigenart und Herkunft der Paulinischen Deutung des Todes Jesu hat uns zu einer Reihe von Ergebnissen geführt, die wir nun zusammenstellen.

1. Die Deutung des Paulus atmet die Luft der Endzeit und wird vom Apostel in einen eschatologischen Rahmen hineingestellt. Diese eschatologische Deutung aber dient keiner weitgehenden Spekulation, sondern soll die unbedingte Endgültigkeit des Heils in Christi Tod kräftig hervorheben.

Diese Deutung gibt dem Paulinischen Denken seine Richtung und bedingt seine ganze Auffassung des Heils, die in Jesu Tod ihren Mittelpunkt hat. Die sonderbaren und ungelösten Spannungen und paradoxen Gegenüberstellungen, die immer wieder bei Paulus auftreten, sind eng mit seiner eschatologischen, vorwärtstreibenden Denkart verbunden. Denn als ein eschatologisches Ereignis, als Wende der Äonen, bestimmt Jesu Tod viele Bilder

und Vergleiche, die Paulus verwendet, um das Heil zu erklären, z. B. die Rettung und Losreißung aus diesem bösen Äon, die eindrucksvolle rhetorische Gegenüberstellung von Adam und Christus. Was die Weltgeschichte für Paulus bedeutet, liegt in dem eschatologischen Sinn des Todes Jesu begründet. Als eschatologisches Ereignis hat dieser Tod notwendigerweise kosmische Bedeutung, und als Rahmen für Jesu Tod bietet diese Deutung geradezu den metaphysischen Unterbau für die ganze Paulinische Betrachtung.

Trotz des großangelegten kosmischen Dramas, das sich in Jesu Tod abspielt, liegt das eschatologische Heil in diesem Ereignis vor allem darin, daß wir die Rettung von Schuld und Sünde als ein gegenwärtiges religiöses Erlebnis erfahren.

Die dynamische Spannung und Energie, welche die Deutung des Todes Christi und der Glaube des Paulus durch diesen eschatologischen Rahmen gewinnt, ist nicht leicht zu überschätzen.

Paulus steht durchaus in der allgemeinen eschatologischen Stimmung der Urgemeinde, wenn er dem Tode Jesu diese Deutung gibt. Auch die Urgemeinde harrte auf die Endzeit und betrachtete Jesu Tod als ein eschatologisches Ereignis nicht ohne einen kosmischen Widerhall. Wie beim Judentum waren ihre Heilshoffnungen eschatologisch bestimmt. Wir besitzen keine Quellen aus der Urgemeinde, die diese Gedanken so eindrucksvoll, kräftig und trotz allem vollständig darbieten, wie die Paulinischen Briefe; aber wir sind nicht berechtigt, die für uns auffallende Paulinische eschatologische und kosmische Ausführung als fremd und neu für die Urgemeinde zu betrachten.

Wohl der wichtigste Einfluß der jüdischen Apokalyptik und orientalischen Gnosis auf Paulus in dieser Hinsicht betraf ihren weltweiten, kosmischen Blick und ihre Heilshoffnung, die nichts weniger als eine neue Welt, das Ende dieses üblen Äons, erwartete. Terminologie und Begriffe hat Paulus aus dieser Quelle geschöpft, wie das Schema und die Auffassung der beiden Äonen und die Gegenüberstellung von Adam und Christus besonders deutlich zeigen. Aber auch die Urgemeinde wußte von dem neuen Äon, und wie Paulus und der apokalyptische Seher faßte sie den neuen Äon als beides auf, als gegenwärtig und zukünftig, als räumlich und zeitlich. Diese Vorstellungen übernimmt Paulus,

ohne enge Anlehnung, frei und auswählend, wo sie seinem Zweck dienen, und ohne daß er die apokalyptischen Spekulationen als solche auch borgt. Solche Ausschweifungen und solchen wahllosen Gebrauch der jüdischen Apokalyptik verbieten die Schranken des geschichtlichen Ereignisses und die positive, soteriologische und erfahrungsmäßige Bedeutung des Todes Jesu.

Diese allein ist für den Apostel bestimmend und richtunggebend. Er verfolgt dabei keine theoretischen oder spekulativen Interessen, sondern einen praktischen seelsorgerischen Zweck. Er denkt dabei, wie man heutzutage sagt, „existentiell". Ohne sich von anderen religiösen Strömungen abhängig zu wissen, verwendet Paulus eschatologische Vorstellungen aus seiner Umwelt, um seine Botschaft für sich selbst und für seine Gemeinden verständlich zu machen. Diese Vorstellungen waren aber für ihn Wirklichkeit, und sie zeigen uns seine Überzeugung, daß Christi Tod das Sehnen seiner Zeitgenossen nach dem Heil endgültig beantwortet habe.

2. Da er den Wendepunkt der Äonen in Jesu Tod erblickt, verkündigt Paulus das Heil als eine Befreiung von der Herrschaft des Gesetzes, der Sünde und des Todes, die er als personifizierte, universale Mächte dieses Äons darstellt.

In Jesu Tod hat sich eine vollkommene Umwertung des Gesetzes vollzogen. Er bedeutet das Ende des Gesetzes, weil Paulus in ihm und nicht im Gesetz das wahre Heil findet. Wie die zwei Äonen stehen Christi Tod und das Gesetz (das Judentum) in ihrer Heilsbedeutung in grundsätzlichem und ausschließlichem Widerspruch. Wenn aber das Gesetz in gewisser Hinsicht noch Gültigkeit besitzt, so kann man dies mit dem noch kurzen Fortbestand dieses Äons vergleichen. Immerhin tritt hier eine eschatologische Spannung im Denken des Paulus zutage.

Jenen Kontrast verwendet Paulus, um zu zeigen, was das Heil in Christi Tod für ihn und die Menschen bedeutet. Es ist eine Art „Theologie", in der wir die notwendigen Voraussetzungen und Verbindungen für die verschiedenen Bilder und Vorstellungen finden können, durch die Paulus den Tod Christi veranschaulicht.

Sein jüdisches Erbe und die jüdische Umwelt veranlassen Paulus, das Gesetz so sehr zu betonen und das Heil in Christi Tod als eine Befreiung von der Gesetzesherrschaft zu schildern.

Sein Bekehrungserlebnis und seine Tätigkeit als Missionar unter den Heiden und in der Diaspora machen diese kosmische und „theologische" Antithese zu einer gegenwärtigen Erfahrungswirklichkeit. Paulus scheint sich hier von seiner besonderen Auffassung leiten zu lassen, denn die Quellen aus der Urgemeinde vor Paulus führen zu keinem solchen Ergebnis. Daher sind wir nicht erstaunt, daß Paulus viel gegen das Gesetz polemisieren und diese Gegenüberstellung ausführlich in seinen Briefen erklären muß. Dieser theologische Unterbau in seiner Inhaltsschwere und seiner großzügigen Freiheit von logischen und systematischen Bedenklichkeiten ist wohl eine eigene Schöpfung der Frömmigkeit und des religiösen Charisma des Paulus.

3. Die Überwindung der Geistermächte (die wie das Gesetz diesem Äon angehören) ist ein Bild für die Heilsbedeutung des Todes Jesu. Paulus aber führt diesen eschatologischen und kosmischen Gedanken in seinen Briefen nicht aus und bietet uns keine Erklärung dafür, wie Christi Tod diesen Sieg und diese Befreiung erreichte. Das Bild hat einen grundsätzlichen, seelsorgerischen Zweck, es soll die irrenden Gemeindeglieder von ihrem jüdisch-gnostischen *στοιχεῖα*-Dienst und seinen asketischen Regeln durch Hinweis auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu abwenden. Für den Christenstand sind diese mythologischen und kosmischen Mächte mehr oder weniger belanglos.

Die Vorstellungen, die Paulus mit diesem Bild verknüpft, stammen zum großen Teil aus der Irrlehre, die der Apostel zu bekämpfen hat. Auch die Urgemeinde mußte diesen mythologischen Irrlehren, die sogar in manche jüdische Kreise eindrangen, Widerstand leisten. Sie wußte wie Paulus von Dämonen und kosmischen Mächten; in Lukas ist Jesu Tod die Stunde der Mächte der Finsternis. Der Glaube an Jesus als den göttlichen Messias und den Auferstandenen setzt aber voraus, daß Jesu Tod doch einen Sieg über diese Mächte bedeutete.

In diesen Vorstellungen tritt die Abhängigkeit von Gedanken der orientalischen Gnosis und Astralreligionen zutage. Trotzdem macht Paulus, wie die Urgemeinde auch (soweit wir wissen), aus dem Tode Christi keinen Mythos und übernimmt nicht den philosophischen, mythischen und theologischen Unterbau, d. h. den Dualis-

mus, Fatalismus, die Kosmogonie und die kosmologischen Spekulationen, weil er das Bild religiösen und seelsorgerischen Zwecken unterstellt. Daß Paulus diese Vorstellungen verwendet, beweist, daß er auch an dem allgemeinen Verlangen teilnahm, einen Ausweg aus der verhängnisvollen Herrschaft der kosmischen und Astralmächte zu finden.

Die kühne und sichere Verwendung dieser Vorstellungen zeigt uns, wie stark und groß die Überzeugung des Apostels war, daß Christi Tod der Wendepunkt der Äonen sei.

4. Da Paulus jedoch seine vielen Bilder und bildhaften Ausdrücke (die aber doch für ihn Wirklichkeitswert haben) nicht näher ausführt, dürfen wir aus ihnen auch keine zu weitreichenden dogmatischen oder spekulativen Schlüsse ziehen. Die Bilder spiegeln die christliche Erfahrung des Heils in Christi Tod wider und zeigen uns, wie anschaulich und konkret Paulus zu denken und zu predigen pflegte. Ihre Mannigfaltigkeit stammt aus einer unmittelbaren und lebendigen Deutung des Todes Jesu. Weil Paulus aber kein Systematiker oder Doktrinär war, führte er sie nicht weiter aus.

Die meisten Bilder stellen das Heil in Jesu Tod als eine Erlösung von Sünde und Schuld dar. Zu diesen gehört das Bild des Loskaufs und das Bild von der Vernichtung des Schuldbriefes. (Aber beide Bilder sind auch mit der Äonenwende und den kosmischen Mächten verbunden.) Die Gegenüberstellung der vorchristlichen „Sklaverei" und der christlichen „Freiheit" liegt hier zugrunde, wie auch der Satz, daß Jesu Tod das Ende des Gesetzes ist. Obwohl der Loskauf und die Beseitigung des „Schuldbriefes" schon ein für allemal vollzogen waren, sind beide doch eine gegenwärtige Erfahrung.

Das geschichtliche Ereignis der Kreuzigung, wie wir es aus den synoptischen Berichten kennen, bietet kaum genügende Veranlassung für das Bild von einer Loskaufung, und das Bild vom Schuldbrief ist ein kühner und erzwungener Vergleich.

Die Urgemeinde kannte das Bild vom Loskauf als ein Herrenwort. Es ist leicht möglich, daß Paulus diesen Gedanken so oft verwendet, gerade weil er ihn schon aus der allgemeinen christlichen Predigt kannte. Die Analogie selbst aber scheint aus der sakralen Sklavenbefreiung der antiken Welt zu stammen. Das Bild

vom Schuldbrief zeigt, daß Vorstellungen aus dem Gebiete des Rechts Paulus beeinflußt haben, aber es kann auch durch die religiöse Sprache des Judentums mit bestimmt sein.

Schließlich verwendet Paulus diese Bilder, weil sie zu der sklavenhaften Untertänigkeit unter dem Gesetz, unter der Macht der Sünde und Schuld, unter den kosmischen Geistermächten dieses Äons gut passen und die vollkommene Freiheit im neuen Äon veranschaulichen, die durch Jesu Tod „erkauft" war.

5. Die bildlichen Ausdrücke aus dem Opferkult, „Sühnemittel", „Blut", der Gedanke der Sühne und Opferterminologie sollen ebenfalls die Bedeutung des Todes Jesu für die menschliche Schuld klarmachen. Obwohl Paulus den Tod Christi mit dem Opfer vergleicht, macht er daraus kein Dogma, wie die fragmentarische, gelegentliche und unsystematische Hindeutung auf Sühne-, Brand-, Bundes-, Passah- und Sünd-(?)Opfer zeigt. Eine Polemik gegen die Heilsbedeutung der Tempelopfer fehlt bei ihm.

Auch die Urgemeinde kannte den Gebrauch der jüdischen Opfersprache zur Deutung des Todes Jesu, wie die Einsetzungsworte bei dem Herrenmahl zeigen, und Paulus kann wohl solche Ausdrücke wie „Passahlamm" usw. von dorther übernommen haben.

Dieser Deutung liegen tiefwurzelnde Vorstellungen aus der at.lichen Religion zugrunde; das zeigt das Wort ἱλαστήριον, ferner der Gedanke der Sühnekraft des Blutes, die Voraussetzung, daß Gott selbst die Sühnemittel gestiftet hat, die Vorstellung der Heilsbedeutung des Opfers, das Prinzip, „Leben für Leben", die Notwendigkeit der Sühne, wenn der sündige Mensch vor den heiligen, über die Sünde erzürnten Gott treten will.

Die allgemeine, unausgeführte „Opferdeutung" bei Paulus entspricht der Verblassung des Opferkultes im Judentum, der eigentlich schon lange durch das Gesetz aus dem Mittelpunkt gedrängt war. Deswegen hatte es Paulus kaum nötig, gegen den Tempelkult zu polemisieren.

6. Bei diesen Bildern wird vorausgesetzt, daß Jesus stellvertretend für uns starb, und nur unter dieser Voraussetzung werden diese angedeuteten Bilder verständlich. In seinem stellvertretenden Tod nahm Jesus unsere Sünden auf sich, den

„Gesetzesfluch“, der in diesem Äon über uns hängt und unentrinnbar ist, die „Verdammung“ (κατάκριμα), die der Sünde notwendigerweise folgt.

Dieser grundlegende Gedanke ist nicht ein Versuch, Christi Tod vernunftgemäß zu erklären, sondern er wird ohne weiteres als selbstverständlich angenommen. Er bleibt also unausgesprochen und paßt in den eschatologischen Rahmen der Paulinischen Lehre hinein (daß Jesu Tod dem Gesetz, der Sünde und dem Tode ein Ende macht).

Der Gedanke der Stellvertretung liegt dem Lösegeldspruch und den Einsetzungsworten bei dem Herrenmahl in der Urgemeinde nicht fern. Wir haben ihn sogar herangezogen, um diese zwei Stellen zu erklären, und da wir aus dem allgemeinen theologischen Hintergrund der Urgemeinde nichts wissen, was ausdrücklich dagegen spricht, haben wir angenommen, daß die Stellvertretung schon vor Paulus in den christlichen Kreisen bekannt war, wenn auch nicht in der entwickelten Paulinischen Form. Unmöglich ist es nicht, auch wenn wir es nicht beweisen können, daß Jes 53 zu dieser Vorstellung beigetragen hat. Auch wenn wir den „atomistischen“ Schriftbeweis der Urgemeinde in Betracht ziehen, können wir es uns schwer vorstellen, daß man Jes 53 auf Jesu Tod anwenden konnte, ohne eine Ahnung zu haben von der tieferen Bedeutung der Stellvertretung oder gar bei einer der Stellvertretung entgegengesetzten Deutung.

Auf Grund der allgemeinen Voraussetzungen der Opferpraxis und der späteren jüdischen Kasuistik von der stellvertretenden Sühne der verstorbenen „Gerechten“, „Väter“, Rabbiner, Schulkinder usw. konnte die Deutung des stellvertretenden Todes Jesu sich ohne weiteres natürlich entwickeln. Trotz dieser Voraussetzungen ist der ausdrückliche Gedanke der Stellvertretung offenbar eine spätere Erscheinung, denn wir finden ihn nur an zwei Stellen im Judentum (Jes 53 und das späte IV Makk.-Buch). Jes 53 selbst wurde, soweit wir wissen, weder im Judentum noch in der Urgemeinde viel verwendet. Erst nach der Zerstörung Jerusalems entwickelte sich die jüdische Lehre von der Stellvertretung der verstorbenen Väter usw. Vielleicht aus diesem Grund führt Paulus den Gedanken nicht aus, doch ist er in solchen Stellen wie R 8, 3 G 3, 13 2 K 5, 21 deutlich zum Ausdruck gekommen.

7. Die Heilsdeutung des Todes Jesu gipfelt in dem Bilde der Versöhnung. Dieses faßt nahezu alles zusammen, was Paulus zur Bedeutung des Kreuzes zu sagen hat. Diese Versöhnung wird ausdrücklich an ein geschichtliches Ereignis geknüpft, an Jesu Tod. Nach Paulus hat die Versöhnung aber auch einen kosmischen Bereich und eschatologischen Sinn. Sie bringt eine neue, persönliche Gemeinschaft mit Gott zustande, eben weil sie auf der Beseitigung der menschlichen Sünde und Schuld beruht, die in ihrer Tiefe als eine Feindschaft aufgefaßt werden. In der Vorstellung von der Versöhnung ist Gott allein Subjekt, er handelt in Christi Tod, er schenkt seine unbedingte Gnade, er beruft Paulus und beauftragt ihn mit der Botschaft von der Versöhnung. Hier liegt also der tiefste Beweggrund für die apostolische Sendung des Paulus. Die Frage aber, wer umgestimmt wird, Gott oder der Mensch, ist unpaulinisch und unglücklich gestellt. Paulus hat die Versöhnung in Christi Tod vielmehr als Herstellung eines neuen Verhältnisses aufgefaßt.

Offenbar hat Paulus mit Absicht ein im religiösen Sinne wenig gebrauchtes Wort (*καταλλάσσω*) hier verwendet, um die Versöhnung in Jesu Tod nicht mit der „Versöhnung" („gnädig stimmen", meistens nur zeitweilig) in der LXX, in den rabbinischen Schriften und in dem Opferkult verwechseln zu lassen. Paulus empfindet diesen Unterschied so tief, daß er seine Vorstellung sogar nicht dem jüdischen „Versöhnungstag" gegenüberstellt und in seinen Briefen nichts von dieser Feier verwendet. Freilich ist dies aber ein „argumentum e silentio".

Weil wir von Entsprechendem weder im Judentum noch in der Urgemeinde wissen, liegt es nahe, diese inhaltsschwere Deutung des Todes Jesu aus dem lebendigen christlichen Glauben herzuleiten und als eine dem religiösen Charisma des Paulus entspringende Erkenntnis zu betrachten.

8. Paulus beschäftigt sich mit dem Willen Gottes in Christi Tod mehr aus religiösen und seelsorgerischen als aus theoretischen und spekulativen Gründen. Es ist für ihn ein Axiom, daß Gott den Tod Jesu vorherbestimmt hat, wie die Schrift es beweist. Für Paulus bestätigt die Schrift vor allem seine Auffassung von der Bedeutung des Glaubens und dadurch die besondere uni-

versale Heilslehre von Christi Tod, die er als Heidenmissionar vorträgt.

Wie die Urgemeinde verwendet Paulus wenige direkte und ausdrückliche Schriftzitate, die etwas mit Jesu Tod zu tun haben. Für beide ist es grundlegend, daß Jesus nach Gottes Willen für die menschlichen Sünden sterben mußte. Dies hatte schon einen formalen Niederschlag in der Gemeindeüberlieferung gefunden und war eine autoritative Grundlage für die Paulinische Predigt. Beide haben auch Jes 53 verwendet, Paulus deutlich in soteriologischem Sinne, die Urgemeinde, soweit unsere Quellen reichen, in äußerlichem Sinne (wie auch der Schriftbeweis im allgemeinen). Es ist natürlich, daß Paulus den Schriftbeweis nur dort verwendet, wo er an Judenchristen schreibt, denn nur unter diesen Kreisen hatte die „Schrift“ eine letzte Autorität.

9. Die paradoxe Doppeldeutung der *δικαιοσύνη* Gottes als einer Eigenschaft und einer Heilsgabe zersprengt das forensische Bild, daß Christus die Grundlage für die Rechtfertigung darin schuf, indem sein stellvertretender Tod der Strafgerechtigkeit Gottes genügte, oder das Opferbild, daß Jesu Opfertod erst die menschlichen Sünden sühnte. Immerhin liegt der Gedanke, daß Jesus unsere Strafe stellvertretend litt, keimhaft, aber unmißverständlich vor. Die Vorstellung von Gottes Zorn und unbestechlicher Gerechtigkeit (im richterlichen Sinn) ist aus der Paulinischen Deutung nicht wegzudenken und gehört zu den gewaltigen Paradoxien und eschatologischen Spannungen, die ihm eigen sind. Paulus hat aber eine zu tiefe Einsicht in Gottes unumschränkten Willen gewonnen, als daß er versuchen könnte, ihn und die *δικαιοσύνη θεοῦ* schulmäßig und logisch mit den Kategorien und Vergleichen menschlichen Denkens bequem zu erfassen. Er empfand es nicht als eine Notwendigkeit, hier seine Bilder zu einer Lehre zu erweitern.

Das rechtliche Denken im religiösen Gebiet und die Vorstellung vom „gerechten“ Gott gehören zum jüdischen Erbe des Paulus und auch der Urgemeinde. Aber erst im späteren Judentum empfand man die Gerechtigkeit Gottes als ein Problem, ohne es aber wirklich zu lösen. Paulus verkündigte keine theologische und theoretische, sondern eine praktische und religiöse Lösung, welche die

logische Paradoxie überwinden konnte, weil sie sich auf eine neue Offenbarung und einen neuen lebendigen Glauben gründete. Das Judentum war einer solchen Lösung nicht fähig und kannte keine gegenwärtige und geschenkte Gerechtigkeit.

Obwohl wir diese dynamische Verkündigung der „Gerechtigkeit" Gottes, die in Christi Tod geoffenbart wurde, der Paulinischen religiösen Einsicht zuschreiben müssen, lagen die Grundgedanken unverkennbar auch in der Urgemeinde vor. Wir erwähnen die at.liche Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit und das rechtliche Verhältnis von Gott und Volk, das Heil von der Sünde in Jesu Tod, die eschatologische Bedeutung des Todes Christi, die schöpferische Macht des neuen Glaubens.

10. Vergebens sucht man die vielen fragmentarischen und unausgeführten Bilder, Vergleiche, Analogien, Ausdrücke der Paulinischen Deutung des Todes Jesu systematisch einzuordnen. Gewiß stellen sich größere Gedankenzusammenhänge heraus, etwa der allgemeine eschatologische Rahmen oder die „Gerechtigkeit Gottes", aber letzten Endes muß man wie Paulus selbst auf den unbegreiflichen, freien und geheimnisvollen Ratschluß Gottes hinweisen, die Menschen durch Christi Tod zu retten (ein Plan, der sogar den Geistermächten verborgen war). Dies ist aber kein Ausweg, sondern die Kreuzesbotschaft hat Macht, Leben, Heilskraft nur so lange, wie sie allen Menschen ein „Ärgernis" ist. Die „Weisheit" Gottes im Kreuz ist, wie Paulus sagt, der menschlichen „Weisheit" schlechthin überlegen und durch Mittel des logischen Verstandes nie zu begreifen oder zu verkündigen. Diese „Weisheit Gottes" in Jesu Tod steht der menschlichen Weisheit gegenüber wie der neue Äon dem alten oder wie die Rechtfertigung aus dem Glauben der „Gesetzesgerechtigkeit". In dieser Hinsicht ist das Kreuz ein Gericht über alles Menschliche. Daher bekennt sich Paulus rücksichtslos zum „Ärgernis" des Kreuzes.

Indem sie die Schuld der Juden betonte, zeigt die Urgemeinde, daß auch sie sich des Ärgernisses bewußt war. Wir wissen aber nichts von einer weiterführenden, „theologischen" Auswertung, doch mußte sich die Urgemeinde damit abfinden. Das tat sie am leichtesten auf Grund des Schriftbeweises und der Auferstehung und Erhöhung Christi.

Wenn auch Paulus hier von der Urgemeinde beeinflußt sein mag, müssen doch sein Bekehrungserlebnis und seine missionarischen Erfahrungen eine wichtige Rolle bei der Entwicklung dieser Gedanken gespielt haben. Wir dürfen hier sogar einen Angriffspunkt des ganzen Paulinischen Denkens bei seiner Deutung des Todes Jesu erblicken (zusammen mit Christi himmlischer Erhöhung). Das Ärgernis rechtfertigt die scharfe Gegenüberstellung des Handelns der Juden und des Handelns Gottes bei Christi Tod, wie wir sie aus der Urgemeinde kennen, und stützt die Paulinische Neigung zu paradoxen Aussagen.

11. Auch die Vertauschung von Gottes und Christi Handeln bei Christi Tod zeigt uns, daß Paulus kein Systematiker war. Christi Tat äußert sich in seiner Liebe und Demut, und vor allem in seiner Selbsthingabe und in seinem Gehorsam gegenüber dem Heilswillen Gottes. Christus hatte diesen Entschluß schon als präexistenter *κύριος* gefaßt, und in diesem Entschluß liegt der Hauptzweck seiner Fleischwerdung.

Auch die Urgemeinde kannte die freiwillige Tat Jesu und seinen Gehorsam unter dem göttlichen Willen (selbstverständlich ein Heilswillen), wie die Gethsemaneszene zeigt. Dieser Gedanke wird wieder ausgedrückt in dem Christushymnus, Phil 2, 5 ff., der vielleicht in der Urgemeinde entstanden ist.

12. Was der Tod Jesu für die persönliche christliche Haltung bedeutet, faßt Paulus zusammen in den merkwürdigen Vorstellungen von einer Teilnahme an Christi Kreuzestod und bei der Taufe an seinem Begräbnis. Damit will er sagen: wer Christus im Paulinischen Sinn angehört, für den bedeutet dies einen radikalen Bruch mit der Sünde, der seinen Grund in der Heilsbedeutung des Todes Christi hat, und der nur mit einer Trennung wie der des Todes vergleichbar ist. Die Christuszugehörigkeit schließt die Sünde aus. Um diese Christuszugehörigkeit herzustellen, starb Christus! Ebenso grundlegend wie die Christuszugehörigkeit, bedeutet die eschatologische Umwälzung in Jesu Tod, daß die Teilnehmer an Christi Tod zugleich von allen üblen Mächten dieses Äons, von Sünde, Gesetz, Elementargeistern, befreit (ihnen „abgestorben“) sind. Darin sehen wir, wie die objektive, soteriologische

Bedeutung des Todes Jesu diese Vorstellungen (die aber aus der christlichen Erfahrung stammen) begründet, einschränkt und ihnen ihren Inhalt gibt. Wie der Ungehorsam und die Übertretung Adams die Sünde und den Tod über die ganze Menschheit brachten, so bringt Christi Gehorsam und sein Tod die göttliche Gnade und die endgültige Freiheit von der Sünde und dem Tode für die, die ihm zugehören, d. h. Glieder seines „Leibes", der Kirche, sind.

Die objektive Bedeutung des Todes Jesu können wir von den religiösen Erfahrungen und von dem christlichen Leben nicht trennen. Anlaß und Zweck der Aussagen über diese Teilnahme an Christi Tod bilden die Paulinische Polemik, das persönliche Bekenntnis des Apostels, die seelsorgerische Mahnung zum neuen ethischen Leben in den Briefen. Wohl glühen diese Aussagen von der Wärme persönlicher (irrationaler) Frömmigkeit, und das Kreuz Christi hält geschichtliche und räumliche Schranken nicht inne, sondern umfaßt das persönliche Leben. Immerhin ist eine mystische Deutung nicht zulässig. Die objektive Grundlage in Jesu Kreuzestod, die fundamentale Bedeutung des Glaubens (im Paulinischen Sinn, d. h. immer mit einem Inhalt), die zentrale Lehre von der Rechtfertigung allein durch Gottes Gnade schließen eine mystische Deutung der Teilnahme an Christi Tod oder des Heilswegs oder des Todes Christi selbst aus.

Die unvermittelte Gegenüberstellung des ethischen Imperativs und Indikativs widerspricht einer naturhaften „mystischen" Deutung und drückt das eschatologische Paradoxon von den zwei Äonen, die in Jesu Tod aneinander grenzen, in einer anderen Form aus. Aus „diesem Äon" durch Christi Tod gerettet, lebt der Christ immer noch in dieser Welt und wird dem „neuen Äon" nicht voll angehören, bis er am Ende der Welt in seiner Herrlichkeit erscheint. Trotzdem soll Christi Auferstehung eine Parallele im neuen christlichen Leben finden. Auf diese Weise blickt die Teilnahme an Jesu Tod nach vorwärts und zielt auf eine eschatologische Vollendung.

Die Herkunft der Deutung des Todes Jesu als eines objektiven Heilsereignisses aus dem Judentum und AT läßt sich an manchen Punkten viel eher nachweisen als die Herkunft dieser „mystischen"

Vorstellungen aus orientalisch-hellenistischen Mysterienreligionen, aus der Mystik und Gnosis.

Die soteriologische und ethische Bedeutung des geschichtlichen Todes Christi trennt durch einen unüberbrückbaren Abgrund die Paulinische Deutung von den religiösen Vorstellungen in den Mysterien, die es mit einer sterbenden und wiederbelebten Gottheit oder mit einem gnostischen „Urmenschen" zu tun haben.

Freilich besteht die Möglichkeit eines nur formalen Vergleichs, wenn man bei der Weihe eine Teilnahme an dem Tod und der Wiederbelebung der Kultgottheit und die bloße Teilnahme an Christi Tod allein in Betracht zieht. Doch müssen wir anerkennen, daß Paulus nicht von der „Todestaufe" (als christlichem Weiheritus), sondern von der Gemeinschaft mit Christi Kreuzestod und seiner Heilsbedeutung in der Entwicklung dieser Vorstellung ausgeht, und daß in der „Todestaufe" Paulus wohl eine Gemeindedeutung übernimmt, die vielleicht von der orientalisch-hellenistischen Umwelt beeinflußt war. Andererseits sahen wir, daß der Beweis für eine „Todestaufe" bei den Weihen in den Mysterien zur Zeit des Paulus außerordentlich dürftig ist und die weitreichenden Schlüsse nicht genügend rechtfertigt, die manche daraus zu ziehen versucht haben. Wenn man doch weitergeht und den Vergleich in diesem formalen Sinn durchführt, sind viele grundlegende Unterschiede festzustellen.

Wir kommen auf diese Weise zu dem Ergebnis, daß die Mysterien uns in die religiöse Vorstellungswelt der damaligen Zeit einführen. Auf Grund dieser allgemeinen Denkart konnten diese Gedanken in den Mysterien der ganzen antiken Welt auftreten, und in der Urgemeinde und bei Paulus konnte man leicht zu den Vorstellungen einer Lebens- und Todesgemeinschaft mit Christo (der Eigenart des Christentums entsprechend) kommen. Es wäre dabei ein voreiliger Schluß, eine unmittelbare Abhängigkeit anzunehmen. Die schöpferische Kraft des Glaubens der Urchristen und des Paulus, ihre Frömmigkeit und die Botschaft des Paulus (d. h. die Heilsbedeutung des Todes Jesu) genügen, um diese Aussagen nach Sinn und Herkunft zu erklären.

13. Die Vorstellung, daß der Christ nicht nur um Christi willen und wie Christus leidet, sondern daß seine Leiden auch

„Christusleiden" sind, hat ihren Grund in der „Christuszugehörigkeit" und in der Vorstellung vom „Christusleibe". Diese Vorstellung ist eher aus der Lage der Christen und des Apostels herzuleiten als aus dem Passionsbericht selbst.

Paulus aber redet gewöhnlich nur von *seinen* „Christusleiden", weil er sich als Apostel Jesu Christi berufen weiß.

So fruchtbar und mannigfaltig in ihrer Anwendung sind die „Christusleiden", daß wir sie nicht unter feste Kategorien einreihen, noch zu einer „Lehre" machen können. Wir sehen vielmehr darin den Ausdruck einer lebendigen Frömmigkeit und eines seelsorgerischen Zweckes. Mittels dieser Vorstellung kann Paulus das ganze christliche Leben auf Christi Tod beziehen. Ähnlich wie bei dem Gedanken der Sterbensgemeinschaft tritt eine ausgeprägte Vorstellung hier auf, daß Jesu Tod und Auferstehung Muster und Bürgschaft für das christliche Leben darbieten.

Ohne den eschatologischen Blick auf die Zukunft wäre die Vorstellung von den „Christusleiden" sinnlos.

Für das christliche Leben weist Paulus auch, aber nur gelegentlich, auf den Tod Jesu hin als Vorbild für die christliche Liebe, Vergebung, Eintracht, Demut und Selbstverleugnung. Dies tut der Apostel ohne alle Sentimentalität. Es ist eine Art Nebenfrucht der Paulinischen Kreuzespredigt.

Der Christ ist getrost und voller Zuversicht in jeder Lebenslage, auch im Hinblick auf die Endzeit, weil er von der objektiven soteriologischen und eschatologisch-kosmischen Bedeutung des Todes Christi weiß.

Auch die Urgemeinde konnte ihre Leiden, besonders das Leiden der Apostel (Jünger), auf Christi Leiden beziehen, indem sie das „Tragen des Kreuzes" lehrte. Wir finden jedoch nur Anfänge in den Quellen aus der Urgemeinde, aber sicher hatte der urchristliche Glaube und die Frömmigkeit des Paulus die Möglichkeit in sich, diese Vorstellungen zu entwickeln, ohne daß wir zur Erklärung von weither Parallelen aus dem Hellenismus oder der jüdischen „Leidenstheologie auf eschatologischer Grundlage" heranziehen müßten.

Es war eine allgemeine religiöse und philosophische Sehnsucht der antiken Welt, über den Druck der kosmischen Mächte und des kommenden Endes zu triumphieren.

14. Wie die lebendige und bewegte Art der Paulinischen Aussagen bestätigt, ist diese Deutung des Todes Jesu in Aufbau und Eigenart zum großen Teil eine Schöpfung der religiösen Begabung des Apostels.

Bei der Darlegung seiner Deutung verwendet Paulus kaum den geschichtlichen Bericht, weder die Passionsgeschichte noch die Überlieferungen aus Jesu Leben und Lehre. Doch ist dies auch der Fall bei den übrigen kanonischen Schriften des NTs, so daß man vermuten möchte, daß man in der Urgemeinde es allgemein so machte. Daß Paulus hier aber nicht eigenmächtig handelt, zeigt seine ausdrückliche und bewußte Berufung auf die autoritative und formelhafte Überlieferung der Urgemeinde. Hierauf gründet er seine Predigt, und in der Weitergabe dieser Überlieferung besteht seine apostolische Aufgabe. Weit fortgeschritten war diese Überlieferung aber nicht, und Paulus kann deshalb seiner Art nach seine Deutung frei und gewagt in kühnen Aussprüchen entwickeln.

Trotz des dürftigen Quellenmaterials konnten wir manches aus der Urgemeinde zur Deutung des Todes Jesu feststellen. Ein Vergleich mit Paulus zeigt aber, daß auch er auf derselben elementaren Grundlage aufbaute. Den Grundstein, die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu, der ein geschichtliches Ereignis war, der vom Messias nach dem göttlichen Willen erlitten wurde und gegen die Sünde gerichtet war, diese Grundlage hat Paulus aus der Gemeindeüberlieferung übernommen. Das sagt Paulus selbst, und es wird von den Quellen aus der Urgemeinde bestätigt. An einem Punkt, nämlich über Jesu Tod und die Sünde, schweigt die AG merkwürdigerweise.

Manche andere gemeinsamen Elemente zeigen uns, daß Paulus durchaus im Einklang mit den Grundüberzeugungen der Urgemeinde lehrte. Unter diesen wäre zu nennen:

Die eschatologische Bedeutung und der kosmische Einfluß des Todes Jesu.

Der Gedanke eines („Neuen") Bundes (διαθήκη).

Jesu Tod als Loskauf.

Anzeichen, daß Jesu Tod stellvertretend war.

Dämonische Mächte haben zu Jesu Tod beigetragen.

Die Schrift beweist Jesu Tod.

Die Taufe hat eine Beziehung zu Jesu Tod.

Die Leiden der Christen sind auf Grund der Leiden Christi zu erklären und in der Nachfolge (Paulus: „Christuszugehörigkeit") enthalten.

Manche Eigenarten seiner Deutung kann Paulus wohl mit der Urgemeinde geteilt haben. Wir weisen darauf hin, daß der Hauptton auf der objektiven Tatsache und der Geschichtlichkeit des Todes Jesu liegt. Das religiöse Denken ist konkret, objektiv, und die Deutung des Todes Jesu verfolgt vor allem praktische und seelsorgerische Zwecke. Der Kampf mit der Irrlehre führt zu „spekulativen" und „theologischen" Aussagen (z. B. gegen die Judaisten oder gegen die gnostische Irrlehre bei den Kolossern). Sicher war dies nicht nur der Fall bei Paulus. An der Darstellung und Deutung des Todes Jesu haftet keine Sentimentalität, weder bei Paulus noch bei den Evangelisten. Der Prediger ist frei in der Auswahl seiner „Bilder", enthusiastisch und begeistert (vgl. die rhetorischen und dichterisch-liturgischen Exkurse des Paulus!). Er scheut nicht zurück vor dem Paradoxon, sondern verschärft es (wie in den Apostelreden der AG). Er trägt noch keine systematische Lehre vor. Die Deutung des Todes Jesu verpflichtet zum ethischen Leben und begründet sittliche Mahnung. Diese sittliche Betonung war aber nicht nur dem Apostel Paulus eigentümlich.

15. Wichtige Bausteine für die Paulinische Deutung lieferte die jüdische Religion, besonders in dem Gedanken der Gerechtigkeit Gottes und in der Eschatologie. Andererseits übte der orientalische Hellenismus nur indirekten Einfluß aus und berührte das Wesen der Sache nicht. Er bedeutete mehr die allgemeine Umwelt, in der Paulus wirkte. Paulus als Heidenmissionar konnte auf seinen Reisen eine Auseinandersetzung mit diesen religiösen Strömungen nicht vermeiden. Zu seinen mythologischen und kosmischen Ausführungen über Christi Tod hat dies besonders beigetragen. Seine „mystische" Glut und Kühnheit läßt sich aber eher aus dem Inhalt seiner Botschaft und der schöpferischen Macht seines Glaubens erklären.

Aber wenn wir diesen Einflüssen aus dem Judentum und der hellenistischen Umwelt in der Paulinischen Deutung Platz einräumen (Einflüsse, die wir nur an Hand bestimmter Einzelheiten beurteilen können), wird es doch offenbar, daß wir hier keine

Erklärung der Deutung des Todes Jesu in ihrem Wesen, in ihrer Eigenart und vielen Auswirkungen vor uns haben. Auf diese Weise können wir kaum die innere Einheit, die über logische und systematische Kategorien erhaben ist, noch die Energie und das Feuer der religiösen Überzeugung des Paulus analysieren.

Wenn wir uns nun die Bekehrung des Paulus, seine Ausbildung und die religiöse Umwelt, aus der er stammt, vergegenwärtigen, so fällt manches Licht auf die Denkart in seiner Deutung des Todes Jesu. Manche merkwürdige und fremde Deutungen des Todes Jesu reichen weit in den kosmischen Bereich der Geistermächte hinein oder umfassen gewagt den Christen mit in einer Gemeinschaft mit dem Leiden, mit der Kreuzigung, mit dem Begräbnis Christi oder enthalten verwickelte, paradoxe Gegenüberstellungen des Todes Christi und des jüdischen Gesetzes; diese Deutungen sind leichter zu verstehen, wenn man Rücksicht auf die konkrete Lage und die seelsorgerischen Probleme des Apostels bei seinen Briefen nimmt.

Auch was wir an Aussagen und Andeutungen aus den uns erhaltenen Quellen aus der Urgemeinde vor Paulus zusammentragen können, bietet keine Lösung. Freilich hat Paulus diese Deutungen übernommen, aber man kann die weitgehenden Ausführungen des Apostels aus ihnen nicht entwickeln. Im Gegenteil, eine so leidenschaftliche, kühne und energische Betonung der soteriologischen Bedeutung des Todes Jesu finden wir bei der Urgemeinde überhaupt nicht.

Es ist wohl notwendig, die verschiedenen Bilder, Vergleiche, Analogien usw. in ihren Einzelheiten sorgfältig zu betrachten, aber diese Betrachtung führt letzten Endes in eine Sackgasse, eben weil Paulus die Bilder niemals bis zu den letzten (und logischen) Konsequenzen ausführt oder bequeme, handliche Lehren aus ihnen macht. Wir können uns dem Eindruck nicht entziehen, wenn noch mehr Briefe des Paulus überliefert wären, daß wir dann desto mehr „Bilder" zur Deutung des Todes Jesu hätten, so spontan und mannigfaltig sind die Bilder, die wir haben.

Aus diesen Gründen sind wir berechtigt, uns auf die unwägbare Macht eines schöpferischen Glaubens und einer neuen Offenbarung zu berufen und ebenso ernst wie der Apostel darauf

Rücksicht zu nehmen, daß er von einer geschichtlichen Tatsache redet (Jesu Kreuzestod und auch seine Auferstehung), und daß er in den urchristlichen Kreisen das gegenwärtige Wirken des „Geistes", den Enthusiasmus und die lebendige Frömmigkeit der Urgemeinde kannte und teilte. Wir sind dazu um so mehr berechtigt, als seine Deutung des Todes Jesu gerade auf den Überzeugungen und Bekenntnissätzen beruht, welche die Überlieferung der Urgemeinde sorgfältig aufbewahrte und den neuen Gemeinden und Geschlechtern weitergab.

Wenn wir nicht unsere eigene Deutung des Todes Jesu dem Paulus unterstellen wollen, müssen wir des Apostels Aussagen in ihrem Nebeneinander hinnehmen und uns damit begnügen, manche Gedankenzusammenhänge nachzuweisen, wie z. B. die eschatologische Vorstellung von den zwei Äonen und ihren Herrschern oder die forensische Vorstellung von der Stellvertretung, von Gottes richterlicher Gerechtigkeit, von der Schuld der Menschen (Juden und Heiden), ferner die Vorstellungen aus dem Kultus (Opfer und Sühne) oder die Einsicht in den unumschränkten, freien, unbegreifbaren Heilswillen Gottes, in seine paradoxe „Gerechtigkeit" (gerecht zu sein und Gerechtigkeit zu spenden) oder das Berufsbewußtsein des Apostels, der als Botschafter Gottes Bitte, sich mit ihm versöhnen zu lassen, den Menschen vorträgt oder sein Leiden mit Christi Leiden gleichzusetzen wagt, oder die triumphierende Gewißheit und Zuversicht des Christen, der in der Gewißheit, frei von Sünde und Schuld zu sein, keine kosmische Macht, selbst nicht das Gericht Gottes mehr fürchtet, weil er von dem allumfassenden kosmischen und eschatologischen Sieg in Jesu Tod weiß.

Was diese vielseitigen Ausführungen zusammenhält und ihnen eine innere Einheit gibt, ist das religiöse Genie des Apostels selbst, das den neuen Glauben in seiner ganzen Tiefe erfaßt hatte, ihn bis zu diesen Folgen durchdachte und in seiner Predigt das vortrug, was der urchristliche Glaube in seinem Wesen enthielt: *ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον* (1 K 1, 23).

Literaturverzeichnis.

Kommentare.

Althaus, Paul, Der Brief an die Römer (Das Neue Testament Deutsch, abgekürzt: NTD), Göttingen 1935.

Bachmann, Philipp, Der erste Brief des Paulus an die Korinther (Komm. zum NT, herausgegeben von Th. Zahn), 2. Aufl., Leipzig 1910.

— — Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, Leipzig 1909.

Beyer, H. W., Der Brief an die Galater (NTD), Göttingen 1935.

Dibelius, M., An die Thessalonicher I, II. An die Philipper (Handbuch zum NT, hrsg. von H. Lietzmann). 2. Aufl., Tübingen 1925.

— — An die Kolosser, Epheser, an Philemon, 2. Aufl., Tübingen 1928.

v. Dobschütz, Ernst, Die Thessalonicher-Briefe (Meyer Komm., 7. Aufl.), Göttingen 1909.

Ewald, Paul, Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon (Komm. zum NT, hrsg. von Zahn), 2. Aufl., Leipzig 1910.

— — Der Brief des Paulus an die Philipper, 3. Aufl., von G. Wohlenberg durchgesehen, Leipzig 1917.

Haupt, Erich, Die Gefangenschaftsbriefe (Meyer Komm., 7. Aufl.), Göttingen 1897.

Heinzelmann, G., Der Brief an die Philipper (NTD), Göttingen 1935.

Klostermann, E., Markus (Handbuch zum NT, hrsg. von H. Lietzmann), 3. Aufl., Tübingen 1936.

Kühl, E., Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 1913.

Lake, K. and Cadbury, H. J., The Acts of the Apostles, English Translation and Commentary, Macmillan, London 1933. (The Beginnings of Christianity, ed. F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, Part I. vol. III. Abgekürzt: Beginnings).

Lietzmann, H., An die Galater (Handbuch zum NT, hrsg. von H. Lietzmann), 2. Aufl., Tübingen 1928.

— — An die Korinther I, II, 3. Aufl., Tübingen 1928.

— — An die Römer, 4. Aufl., Tübingen 1933.

Lightfoot, J. B., Saint Paul's Epistle to the Galatians, A revised Text with Introduction, Notes and Dissertations, 9th ed., London 1887.

— — Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon, 9th ed., London 1890.

Lipsius, R. A., Galater, Römer, Philipper (Holtzmann, Handkommentar II), Freiburg 1893.

Lohmeyer, Ernst, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und Philemon (Meyer Komm., 9. Aufl.), Göttingen 1930.

Meinertz, Max und Tillmann, Fritz, Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus, übersetzt und erklärt, Bonn 1917.

Michaelis, Wilhelm, Der Brief des Paulus an die Philipper (Theol. Handkomm. zum NT), Leipzig 1935.

Oepke, A., Der Brief an die Thessalonicher (NTD), Göttingen 1935.

Preuschen, Erwin, Die Apostelgeschichte (Handbuch zum NT., hrsg. von H. Lietzmann), Tübingen 1912.

Rendtorff, H., Der Brief an die Epheser. Der Brief an die Kolosser (NTD), Göttingen 1935.

Sanday, William and Headlam, Arthur C., A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, 3d ed., Edinburgh 1925.

Schlatter, A., Gottes Gerechtigkeit, ein Kommentar zum Römerbrief, Stuttgart 1935.

— — Paulus, der Bote Jesu (1. u. 2. Kor.), Stuttgart 1934.

Schmiedel, P. W., Thessalonicher und Korinther (Holtzmann, Handkomm. z. NT, 2. Aufl., Bd. II), Freiburg 1893.

Sieffert, Fr., Paulus Brief an die Galater (Meyer Komm., 6. Aufl.), Göttingen 1899.

v. Soden, H., Kolosser, Epheser (Holtzmann, Handkomm. zum NT. II), Freiburg 1893.

Strack, Hermann L. und Billerbeck, Paul, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, 4 Bände, München 1922—28. Abgekürzt: StrB.

Weiß, Bernhard, Der Brief an die Römer (Meyer Komm., 8. Aufl.), Göttingen 1891.

Weiß, Johannes, Der erste Korintherbrief (Meyer Komm., 9. Aufl.), Göttingen 1910.

Wendland, H. D., Die Briefe an die Korinther (NTD), Göttingen 1935.

Wendt, Hans H., Die Apostelgeschichte (Meyer Komm., 9. Aufl.), Göttingen 1913.

Windisch, Hans, Der zweite Korintherbrief (Meyer Komm., 9. Aufl.), Göttingen 1924.

Wohlenberg, G., Der erste und zweite Thessalonicherbrief (Komm. zum NT, hrsg. von Th. Zahn), 2. Aufl., Leipzig 1908.

Zahn, Theodor, Der Brief des Paulus an die Galater (Komm. zum NT, hrsg. von Th. Zahn), 3. Aufl., durchgesehen von Fr. Hauck, Leipzig 1922.

— — Der Brief des Paulus an die Römer, 3. Aufl., durchgesehen von Fr. Hauck, Leipzig 1925.

Lexika und Quellensammlungen.

Bauer, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 3. Aufl., Berlin 1937.

Charles, R. H., The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament, 2 vols., Oxford 1913.

Cremer, Hermann und Kögel, Julius, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität, 10. Aufl., Gotha 1915.

Dittenberger, W., Sylloge Inscriptionum Graecarum, Leipzig, 2. Aufl. 1898 ff., 3. Aufl. 1915—24.

— — Orientis Graeci inscriptionum selectae, Leipzig 1903—05.

Fiebig, Paul, Die Umwelt des Neuen Testaments, religionsgeschichtliche und geschichtliche Texte in deutscher Übersetzung und mit Anmerkungen versehen, zum Verständnis des NTs, Göttingen 1926.

Der Mischnatraktat „Sabbat", übersetzt von G. Beer, Tübingen 1908. (Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung, hrsg. von P. Fiebig.)

Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung, hrsg. von G. Beer, O. Holtzmann, S. Krauß:

Joma, J. Meinhold, Gießen 1913.

Sanhedrin, S. Krauß, Gießen 1933.

Abot, K. Marti und G. Beer, Gießen 1927.

Moulton, James Hope and Milligan, George, The Vocabulary of the Greek New Testament illustrated from the papyri and other non-literary sources, London 1914—19.

Preisigke, Fr., Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. aus Ägypten, 3 Bde., Berlin 1925—31.

Der Babylonische Talmud, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Berlin 1929 ff. (12 Bände sind erschienen).

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von G. Kittel, Stuttgart 1935 ff. Abgekürzt: ThWB.

Behm, Johannes, *αἷμα*, Bd. I, S. 173 ff. *ἐκχύννω*, Bd. II, S. 465 ff.

Büchsel, Friedrich, *ἀγοράζω*, *ἐξαγοράζω*, Bd. I, S. 125 ff. *καταλλάσσω*, Bd. I, S. 254 ff. *δίδωμι κτλ.*, Bd. II, S. 137 ff.

Büchsel, Fr. und Herrmann, Johannes, *ἱλαστήριον* usw. Bd. III, S. 300 ff.

Förster, Werner, *ἐξουσία*, Bd. II, S. 568 ff.

Oepke, Albrecht, *βαπτίζω* usw., Bd. I, S. 527 ff.

Quell, Gottfried (AT) und Behm, Joh. (NT), *διαθήκη*, Bd. II, S. 106 ff.

Sasse, Hermann, *αἰών*, Bd. I, S. 204 ff.

Schrenk, Gottlob, *δίκη* usw., Bd. II, S. 180 ff.

Einzelne Untersuchungen und Aufsätze.

Benz, Karl, *δικαιοσύνη θεοῦ* beim Apostel Paulus, Theologische Quartalschrift 94 (1912), S. 590 ff.

Bousset, W., Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907.

— — Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, 2. Aufl., Göttingen 1921. Abgekürzt: Kyr. Chr.

Bousset, W. und Greßmann, H., Die Religion des Judentums im spät-hellenistischen Zeitalter, 3. Aufl., Tübingen 1926. Abgekürzt: Bousset-Gr. ³).

Büchler, A., Studies in Sin and Atonement in the Rabbinical Literature of the First Century, Oxford U. Press 1928. (Jews' College Publications, Nr. 11.)

Cadbury, H. J., „Lexical Notes on Luke-Acts II. Recent Arguments for Medical Language", Journal of Biblical Literature 45 (1926), S. 190 ff.

— — The Style and Literary Method of Luke, Cambridge (Mass.) 1920. (Harvard Theological Studies VI).

Clemen, Carl, Paulus, sein Leben und Wirken, Gießen 1904.

Clemen, Carl, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen, 2. Aufl., Gießen 1924.
Cumont, Franz, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, übersetzt von G. Gehrich, Leipzig 1914.
Dalman, Gustaf, Die Worte Jesu, Leipzig 1898.
— — Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu, Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz, Leipzig 1922.
Deißmann, G. Adolf, Die nt.liche Formel „In Christo Jesu", Marburg 1892.
— — Neue Bibelstudien. Sprachgeschichtliche Beiträge zumeist aus den Papyri und Inschriften zur Erklärung des NTs, Marburg 1897.
— — *ἱλαστήριος* und *ἱλαστήριον*. Eine lexikalische Studie, ZNTW 4 (1903), S. 193 ff.
— — Licht vom Osten. Das NT und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, 4. Aufl., Tübingen 1923.
— — Paulus. Eine kultur- u. religionsgeschichtliche Skizze, 2. Aufl., Tübingen 1925.
Deißner, Kurt, Paulus und die Mystik seiner Zeit, 2. Aufl., Leipzig-Erlangen 1921.
Dibelius, Martin, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909.
— — Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten, Heidelberg 1917. (Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse 1917, Nr. 4).
— — Die Formgeschichte des Evangeliums, 2. Aufl., Tübingen 1933.
Dieterich, Albrecht, Eine Mithrasliturgie, 3. erw. Ausgabe, hrsg. von O. Weinrich, Leipzig 1923.
Feine, Paul, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus nach seinem Werdegang dargestellt, Leipzig 1899.
— — Der Apostel Paulus. Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus, Gütersloh 1927. (Beiträge zur Förderung christl. Theol., hrsg. von A. Schlatter und W. Lütgert, II, 2).
— — Theologie des Neuen Testaments, 7. Aufl., Leipzig 1936.
— — Einleitung in das NT, 8. Aufl. von J. Behm neu bearbeitet. Leipzig 1936.
Fiebig, Paul, Jesu Blut, ein Geheimnis? Tübingen 1906. (Lebensfragen, hrsg. von H. Weinel, Nr. 14).
Greßmann, Hugo, Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter, Berlin-Leipzig 1930.
Grundmann, W., Gesetz, Rechtfertigung und Mystik bei Paulus ... ZNTW 32 (1933), S. 52 ff.
von Harnack, Adolf, Beiträge zur Einleitung in das NT: II. Sprüche und Reden Jesu, Leipzig 1907. III. Apostelgeschichte, Leipzig 1908.
Haupt, W., Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung, eine Untersuchung zur Quellengeschichte der Synopse, Leipzig 1913. (Untersuchungen zum NT, hrsg. von H. Windisch, Heft 3).
Heinrici, C. F. G., Paulinische Probleme, Leipzig 1914.
Hollmann, Georg, Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen, Tübingen 1901.
Holtzmann, H. J., Lehrbuch der nt.lichen Theologie, 2. Aufl., Tübingen 1911. 2 Bde., hrsg. von A. Jülicher und W. Bauer.

Huber, Hugo, Das Herrenmahl im NT auf Grund der neuesten Forschungen dargestellt und beurteilt, Leipzig 1929. (Bern, Diss.).

Jackson, F. Foakes and Lake, Kirsopp, editors, The Beginnings of Christianity, Part I The Acts of the Apostles, Macmillan, London 1920. Abgekürzt: Beginnings. Bd. I. Prolegomena I. The Jewish, Gentile and Christian Backgrounds, 1920. Bd. II. Prolegomena II. Criticism, 1922. Bd. V. Additional Notes to the Commentary, 1933.

Jeremias, Joachim, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1935.

— — „Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum", Deutsche Theologie II, Göttingen 1929, S. 106 ff.

Kabisch, R., Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus, Göttingen 1893.

Kühl, Ernst, Die Heilsbedeutung des Todes Christi, biblisch-theologische Untersuchung, Berlin 1890.

Kennedy, H. A. A., St. Paul and the Mystery-Religions, Hodder & Stoughton, N. Y. & London 1913.

Kittel, Gerhard, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum, Stuttgart 1926. (Beitr. z. Wiss. vom Alten und Neuen Testament III, 1).

— — Die Religionsgeschichte und das Urchristentum, Gütersloh 1932.

Knopf, Rudolf, Einführung in das NT, 3. Aufl., Gießen 1930.

Lackeit, Konrad, Äon, Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen, Königsberg 1916 (Diss.).

Leipoldt, Johannes, Sterbende und auferstehende Götter. Ein Beitrag zum Streite um Arthur Drews Christusmythe, Leipzig-Erlangen 1923.

Lietzmann, Hans, Messe und Herrenmahl, eine Studie zur Geschichte der Liturgie, Bonn 1926. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. von K. Holl u. H. Lietzmann.)

Löwe, Richard, Kosmos und Äon. Ein Beitrag zur heilsgeschichtlichen Dialektik des urchristlichen Weltverständnisses, Gütersloh 1935. (Nt.liche Forschungen, hrsg. von O. Schmitz III, 5).

Lohmeyer, Ernst, Διαθήκη, ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs, Leipzig 1913. (Untersuchungen zum NT, hrsg. von H. Windisch, Nr. 2.)

— — Grundlagen Paulinischer Theologie, Tübingen 1929. (Beiträge zur histor. Theologie 1.)

— — Kyrios Jesus, eine Untersuchung zu Phil. 2, 5—11 (Heidelberger Ak. d. Wiss. 1927/28, 4. Abhandl.).

Machen, J. Gresham, The Origin of Paul's Religion, Macmillan, New York 1921.

Meyer, Eduard, Ursprung und Anfänge des Christentums, Bd. III: Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums, Stuttgart-Berlin 1923.

Mittring, Karl, Heilswirklichkeit bei Paulus, ein Beitrag zum Verständnis der unio cum Christo in den Paulusbriefen, Gütersloh 1929. (Nt.liche Forschungen, hrsg. von O. Schmitz, Nr. 5).

Montefiore, G. G., Judaism and St. Paul. Two Essays, Goschen, London 1914.

Moore, George Foot, Judaism in the First Centuries of the Christian Era. Cambridge, Harvard U. Press, 1927, 3 Bde.

Norden, E., Ἄγνωστος θεός, Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede, Leipzig-Berlin 1913.
Otto, Rudolf, Reich Gottes und Menschensohn, ein religionsgeschichtlicher Versuch, München 1934.
Pfister, Fr., „Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου in den Briefen des Apostels Paulus", Philologus, Zeitschr. f. d. klass. Altertum 69 (1910), S. 411 ff.
Pfleiderer, Otto, Der Paulinismus, ein Beitrag zur Geschichte der urchr. Theologie, 2. Aufl., Leipzig 1890.
— — Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben, 2. Aufl., Berlin 1902. 2 Bde.
Reitzenstein, R., Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904.
— — Das iranische Erlösungsmysterium, religionsgeschichtliche Untersuchungen, Bonn 1921.
— — Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, 2. Aufl., Leipzig 1927.
Ritschl, Albrecht, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. II: Der biblische Stoff der Lehre, 2. Aufl., Bonn 1882.
Schlatter, Adolf, Die Theologie der Apostel, 2. Aufl., Stuttgart 1922.
Schlier, Heinrich, „Mächte und Gewalten im NT", Theol. Bl. 1930, S. 289 ff.
— — Christus und die Kirche im Epheserbrief, Tübingen 1930. (Beitr. z. histor. Theol. 6).
Schmidt, K. L., „Der Apostel Paulus u. die antike Welt", Vorträge d. Bibliothek Warburg 1924/25, Leipzig-Berlin 1927, S. 38 ff.
Schmitz, Otto, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments, Tübingen.
— — Das Lebensgefühl des Paulus, München 1922.
— — Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauches, Gütersloh 1924. (Nt.liche Forschungen, hrsg. von O. Schmitz, I, 2.)
Schneider, Johannes, Die Passionsmystik des Paulus. Ihr Wesen, ihr Hintergrund und ihre Nachwirkungen, Leipzig 1929. (Untersuchungen zum NT, hrsg. von H. Windisch, Nr. 15.)
Schürer, Emil, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4. Aufl., Leipzig 1907.
Schweitzer, Albert, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1927.
Seeberg, A., Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung. Eine biblisch-theologische Untersuchung, Leipzig 1895.
Spitta, Fr., Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert, Halle 1891.
Stählin, Gustav, Σκάνδαλον, Untersuchungen zur Geschichte eines biblischen Begriffs, Gütersloh 1930. (Beitr. z. Förderung christl. Theol., 2. Reihe, Bd. 24.)
Staerk, W., Σωτήρ, die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem, Gütersloh 1933. (Beitr. z. Förderung chr. Theol., Bd. 31).
Stauffer, Ethelbert, „Vom Λόγος τοῦ σταυροῦ und seiner Logik", Th. St. u. Kr. 103 (1931), S. 179 ff.

Thackeray, Henry St. John, The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought, London, Macmillan, 1900.

Völker, Karl, Mysterium und Agape. Die gemeinsamen Mahlzeiten in der alten Kirche, Gotha 1927.

Volz, Paul, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im nt.lichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur dargestellt, Tübingen 1934.

Warfield, Benjamin B., „The NT Terminology of ‚Redemption',“ Princeton Theol. Rev. 15 (1917), S. 201 ff.

Weber, Ferdinand, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 2. Aufl., Leipzig 1897, hrsg. von G. Schedermann.

Weber, H. E., „Eschatologie“ und „Mystik“ im NT, Gütersloh 1930. (Beitr. z. Förderung chr. Theol., 2. Reihe, Bd. 20.)

Weinel, H., Biblische Theologie des NTs, die Religion Jesu und des Urchristentums, 2. Aufl., Tübingen 1913.

Weiß, Johannes, Das Urchristentum, Göttingen 1917. (Nach dem Tode des Verf. herausgegeben und am Schluß ergänzt von R. Knopf.)

— — Das älteste Evangelium, Göttingen 1903.

Weizsäcker, Carl, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 2. Aufl., Freiburg 1892.

Wellhausen, Julius, Das Evangelium Marci, Berlin 1903.

— — Kritische Analyse der Apostelgeschichte. Berlin 1914.

Wendland, Paul, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Tübingen 1912. (Handbuch z. NT, hrsg. von H. Lietzmann, I, 2.)

Wendling, Emil, Urmarkus, Tübingen 1905.

— — Die Entstehung des Markusevangeliums, Tübingen 1908.

Wenschkewitz, Hans, „Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im NT“, Angelos, Archiv f. nt.liche Zeitgeschichte und Kulturkunde, IV (1932), S. 71—230.

Werner, Martin, Der Einfluß Paulinischer Theologie im Markusevangelium, Gießen 1923. (Beihefte z. ZNTW 1.)

Wetter, Gillis P., Der Vergeltungsgedanke bei Paulus. Eine Studie zur Religion des Apostels, Göttingen 1912.

Wichmann, Wolfgang, Die Leidenstheologie, eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum, Stuttgart 1930. (Beitr. z. Wiss. d. Alten u. Neuen Testaments, IV, 2).

Wilson, W. E., „The Development of Paul's Doctrine of Dying and Rising again with Christ“, Expos. Times 42 (1930/32), S. 562 ff.

Wilson, Thomas, St. Paul and Paganism, Edinburgh, T. & T. Clark, 1927.

Windisch, H., Paulus und das Judentum, Stuttgart 1935.

Wirtz, Josef, Die Lehre von der Apolytrosis, untersucht nach den Hl. Schriften und den griechischen Schriftstellern bis auf Origenes einschließlich, Trier 1906 (Freiburg, Diss.).

Wiencke
Paulus über Jesu
Tod ...

Riddle
[illegible]
Vööbus

Wiencke
Paulus über Jesu Tod...

Dr Riddle